3 1761 06971332 9

Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
from
the estate of

Aaron M. Kamerling

D
N
G

MAX SCHELER

Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre

Leipzig

Der Neue Geist-Verlag / Dr. Peter Reinhold

MAX SCHELER

Moralia

Leipzig 1923

Der Neue Geist-Verlag / Dr. Peter Reinhold

TO NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
DUPLICATE
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1925 L

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
DUPLICATE
SOLD

LIBRARY
JUN
1988
UNIVERSITY

Copyright December 1922 by
Der Neue Geist-Verlag, Leipzig

Druck der Offizin W. Drugulin, Leipzig

Gesamtvorrede

Vor das Ersuchen meines Verlegers gestellt, eine zweite Auflage meines nunmehr vergriffenen Buches „Krieg und Aufbau" vorzubereiten, entschlossen wir uns nach eingehender Beratung, alle von den aktuellen Zeitproblemen der deutschen historischen Situation der Erscheinungszeit dieses Buches unabhängigen, also zeitlosen Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt in sich bergenden Aufsätze des Buches mit je neuen, teils in Zeitschriften veröffentlichten, teils unveröffentlichten Aufsätzen und Abhandlungen in vier kleinere Bände zu vereinigen. Das ganze Werk trägt den Titel „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre". Die vier Bände sind betitelt: I. Bd. „Moralia", II. Bd. „Nation", III. Bd. „Religion und Christentum", IV. Bd. „Philosophie der Geschichte" und bezeichnen durch diese Titel von selbst ihren Inhalt.

Was der Verfasser unter „Weltanschauungslehre" versteht, sagt genau und deutlich der erste Aufsatz des I. Bandes. Sinn und Grenze alles sog. „soziologischen" Verstehens und Erklärens deuten gleichfalls die beiden einleitenden Aufsätze schon an, indem sie gleichzeitig den positivistischen Ideenkreis, dem Wort und Sache der sog. „Soziologie" ihren Ursprung verdanken, durch die Kritik eines Kernbestandteiles dieses Ideenkreises, — des Dreistadiengesetzes von A. Comte — als Grundlage der hier vertretenen Anschauungen ablehnen. Noch eingehender wird der IV. Bd. „Geschichtsphilosophie" den

eng begrenzten Sinn dessen erläutern, was der Verfasser unter Soziologie versteht. (S. besonders die Abhandlung über „Wesen und Ordnung der geschichtlichen Wirkfaktoren".)

Der Obertitel wurde gewählt, weil das verknüpfende Band fast aller in den Bänden vereinigten Arbeiten an erster Stelle nicht die Vertretung einer Weltanschauung ist, sondern Klärung des objektiven Sinnes und der subjektiven Einstellungsformen gegebener, heute noch wirksamer „Weltanschauungen" — ein Wort, das hier nicht gebraucht wird für die Tagesprodukte sog. „Weltanschauungsphilosophie", sondern in W. von Humboldts, seines Schöpfers, Sinn als Name für die organisch und geschichtlich gewordene Art und Weise großer zusammenhängender Gruppen, Welt, Seele und Leben tatsächlich anzuschauen und zu werten. In diesem Sinne hat jeder Mensch, haben jeder Beruf, jede Klasse, jeder Stand, jede Nation ihre „Weltanschauung" — so wie jedes Subjekt seine Sprache hat — ganz gleichgültig, ob und wieweit sich die Weltanschauungssubjekte den Inhalt ihrer Weltanschauung zu reflektivem Urteilswissen gebracht haben oder nicht. Freilich meinen wir, in bewußtem Gegensatz zu jedem der heutigen Versuche, die ganze Philosophie in bloße vergleichende Weltanschauungslehre aufzulösen, mit Hegel, daß in letzter Linie auch die Weltanschauungslehre nur von einer systematischen Sachphilosophie aus begründet werden kann, und daß die faktischen „Weltanschauungen" nur von einer, sachhaltig und rational einsichtig gegründeten und gesetzten „Weltanschauung" her richtig in ihrem Sinn und relativen Wahrheitsgehalt verstanden und überschaut werden können. Wie der Mensch die

Weltanschauungen vom Wurme, Frosch, Schimpansen usw. vielleicht noch „verstehen“ kann, nicht aber Wurm, Frosch, Schimpanse verstehen kann die Weltanschauung des Menschen, — wie der Wache die Welt des Träumers, niemals aber der Träumer die Welt des Wachen erfassen und beschreiben kann, — so wird auch nur derjenige, der mit den ewigen Sachproblemen der Philosophie selbst gerungen hat, gleichsam zurückschauend von seiner so erstiegenen freien Warte die tatsächlich bestehenden Gruppenweltanschauungen in ihren je besonderen Engen, Trübungen, Partikularitäten voll zu erfassen vermögen. Nur die wahre, adäquate und absolute Erkenntnis kann außer der Aufhellung ihres Gegenstandes in letzter Linie auch das Falsche, Inadäquate und Relative in unseren Weltbildern zum Verständnis bringen — gemäß Spinozas tiefem Wort: „Das Wahre ist Zeichen seiner selbst — und des Falschen“. Darum verleugnet auch dieses nicht der Begründung unserer Philosophie, sondern eben dem Sinn-Verständnis der bestehenden Weltanschauungen an erster Stelle gewidmete Werk unsere eigene Philosophie und „Weltanschauung“ nicht und möchte auf indirekte Weise demselben Ziele dienen, dem die systematischen Werke des Verfassers direkt dienen: Der Klärung und Festigung einiger zentraler Grundideen, mit denen der Mensch von heute an die Mannigfaltigkeit des chaotischen Lebens der Tage herantritt.

Über die neu hinzugefügten Aufsätze, die zu den Arbeiten in „Krieg und Aufbau“ hinzugetreten sind, geben die kurzen Vorworte zu den einzelnen Bänden genaue Rechenschaft. Sie werden insgesamt das Ganze des Werkes gegenüber „Krieg und Aufbau“ an Um-

fang mehr als verdoppeln. Überhaupt keinen Aufsatz des vergriffenen Buches enthält der vierte Band des Werkes, der bestimmt ist, die Grundlinien der in akademischen Vorlesungen schon häufig vorgetragenen Geschichtsphilosophie des Verfassers zum erstenmal der Öffentlichkeit zu übergeben.

Köln, im November 1922

MAX SCHELER

Vorwort zum I. Band „Moralia".

Im ersten Bande „Moralia" haben wir, abgesehen von den ersten zwei Aufsätzen „Über Weltanschauungslehre, Weltanschauungssetzung und Soziologie" und „Über A. Comtes Dreistadiengesetz", die der Einführung in das ganze Werk dienen sollen, die beiden Abhandlungen „Vom Sinn des Leides", und „Liebe und Erkenntnis" (Siehe auch „Krieg und Aufbau") mit einer kleineren Arbeit „Vom Verrat des Glückes" zu einem Ganzen vereinigt. Die Abhandlung „Vom Sinn des Leides" erscheint erheblich erweitert und steht im Mittelpunkt des Bandes. Sie möchte sowohl die Deutungsformen der unserer Welt wesentlichen Tatsache des Leidens durch die „Weltanschauungen" einer vergleichenden Beschreibung unterziehen als die ihnen entsprechenden ethischen Zielideen und noch mehr ihre ihnen zugehörigen Seelentechniken aufdecken, in deren Übung dem Leiden — idealtypisch verschieden — durch den Einsatz unseres persönlich geistigen Aktus „begegnet" worden ist. Die Untersuchung, deren Gegenstand mir mit den Jahren um so teurer geworden ist, als ich selbst die „Kunst des Duldens" höher einzuschätzen lernte als die Kraft des aktiven Widerstandes gegen des Leidens Ursachen, möchte mehr als nur nüchterne theoretische Erkenntnis vermitteln. Sie möchte, indem sie die große und höchste fragwürdige Einseitigkeit der modern-abendländischen Leidbegegnung durch Aufweis

ganz andersartiger, möglicher Formen unseres Verhaltens zum Leiden aufzeigt, eine erste Aussicht auf die großen Probleme der systematisch geübten Seelentechniken überhaupt an dem Beispiel der „Kunst des Duldens“ vermitteln. Und noch eine größere Befriedigung des Autors wäre es, wenn sie darüber hinaus dem Leser etwas von dieser edlen Kunst der „patientia“ selber einzuflößen vermöchte. Systematisch geübte Kunst der „Sammlung“ zur Personeinheit, des Schweigens, der Duldung, der Selbstbesinnung, der Kontemplation und Meditation und mancher anderer außerordentlicher Bewußtseinslagen, die uns in natürlichem Verhalten und natürlicher Weltanschauung fehlen, ist als Erweiterung gerade der Herrschaftssphäre unseres persönlichen Geistes in der Richtung auf die innere Welt der Lebensprozesse in dieser Zeit mindestens gleich wichtig geworden als die materiell technische Erweiterung unserer menschlichen Herrschaftssphäre über die tote Natur. Die deutsche Jugendbewegung scheint mir schon jetzt zu der Erkenntnis reif geworden zu sein, daß nicht Klage, Verbitterung, Verhärtung, Schrei und ebensowenig zielloser, gestikulierender äußerer sogenannter „Aktivismus“ die Seele zu den Taten still, kräftig, frei und bereit macht, die unserem Volke zur einstigen Erhebung aus seinem tiefen Elend so bitter nötig sind, sondern eine neuartige systematische Selbst- und Seelendisziplin jedes Individuums, — gemäß der auf einen Punkt gesammelten Weisheit und Erfahrung der Besten aller Zeiten. Wenn wir in den zusätzlichen Blättern über den „Verrat des Glückes“, die nach unserer Überzeugung falsche Glücksverachtung einer starken Strömung im deutschen Denken be-

kämpfen, so geschieht es darum, weil die recht verstandene Glückseligkeit selbst zu den mächtigsten Quellen sittlicher Kraft gehört, deren Steigerungsweg zu zeigen der Sinn beider Aufsätze ist.

Köln, im November 1922

MAX SCHELER

Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung

Um die Frage zu formulieren, die zur Einleitung in diese Studien behandelt werden soll, gehe ich zweckmäßig aus von dem bekannten Vortrag, den Max Weber in München über „Wissenschaft als Beruf" gehalten hat (1919). Die sehr bemerkenswerte literarische Diskussion, die sich über den zweiten Teil des Vortrags, der den „Beruf der Wissenschaft" behandelt, angeschlossen hat,[1] ferner die Tatsache, daß die in diesem Vortrag gegebenen Auffassungen Max Webers neuerdings große Schule gemacht haben, zum Beispiel in Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen", in Radbruchs „Rechtsphilosophie" (auch in anderen minder beachtenswerten Arbeiten), vor allem aber in Webers großangelegter Religionssoziologie verwirklicht worden sind, erhöht die Bedeutung dieses Vortrages.

Max Webers Vortrag läßt sich in seinem zweiten Teile auf fünf Thesen zurückführen: 1. Die positive Fachwissenschaft hat für die Setzung von Weltanschauung keinerlei Bedeutung. Sie muß streng wertfrei und weltanschaulich voraussetzungsfrei sein. Ihr historischer

[1] Siehe E. von Kahler, Der Beruf der Wissenschaft; Artur Salz, Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern; E. R. Curtius, M. Weber über Wissenschaft als Beruf, Arbeitsgemeinschaft I, 7; Ernst Troeltsch, Die Revolution in der Wissenschaft, Schmollers Jahrbuch 45.

Prozeß ist wesensunendlich, und der Forscher kann nur in der Haltung strengster Weltanschauungsaskese dem gegebenen „Stande der Wissenschaft" ein kleines Stückchen hinzufügen, immer gewärtig, daß seine Leistung durch die Folgezeit wieder überwunden wird. 2. Gleichwohl ist Weltanschauung zu haben, „bestimmten Göttern zu dienen" (so Weber) mit Ausschluß aller anderen, eine viel wichtigere Sache für den Menschen als alle Wissenschaft. 3. Da sich Philosophie (Max Weber stand philosophisch dem Neukantianismus in der fichtisch und bewußtseinsidealistisch modifizierten Form H. Rickerts nahe) nur auf eine rein formale Erkenntnis- und Normenlehre zu beschränken hat, eine materiale Metaphysik, ferner jede materiale Erkenntnis der objektiven Wertrangordnung durch Kant für alle Zeiten überwunden sei, so könne auch Philosophie niemals „Weltanschauung" geben und setzen. 3. An Stelle sei es wissenschaftlicher, sei es philosophischer Weltanschauungssetzung (auf Grund von Einsicht, Erkenntnis, Weisheit) hat daher eine Lehre von den Weltanschauungen zu treten. Ihre Aufgabe ist (so wie es schon W. Dilthey versuchte für die philosophischen Weltanschauungen), in objektivem Sinnverständnis den Inhalt der Weltanschauungen zu beschreiben (deskriptive Weltanschauungslehre), eine vergleichende Idealtypologie ihrer zu entwickeln, eventuell sie auf psychologische Grundtypen des Menschentums in einer Psychologie des subjektiven Verstehens zurückzuführen (Simmel, Jaspers), und ihre jeweiligen Beziehungen zu Wirtschaftssystemen, politischen Systemen, Rassen, ferner zu Entwicklungsstadien der Völker und der Menschheit in einer vergleichend soziologischen Forschung (sowohl statisch als dynamisch) zu „ver-

stehen". Ferner kann zu dieser teils objektiv sinndeskriptiven teils psychologisch-soziologisch verstehenden Weltanschauungslehre noch hinzutreten eine technische Anwendungslehre der je geschichtlich gegebenen Weltanschauungen, die zu ihrem Lehrling sagt: Wenn du für diese oder jene Weltanschauung frei optierst (zum Beispiel als Religiöser, als Politiker, als Wirtschaftsmensch), so mußt du angesichts der wertfrei erforschten Tatsachen und der wertfreien, aber rein hypothetischen Gesetze dieser Tatsachen (Naturgesetze und sogenannte Phasen- und Entwicklungsgesetze beziehungsweise Entwicklungsrichtungen) in dieser oder jener Frage auf Grund des Sinnes und der Werte deiner Weltanschauungen dich so und nicht anders entscheiden und die philosophisch wie wissenschaftlich unbegründbare Verantwortung für deine Entscheidung übernehmen. 4. Was aber führt nun nach Weber zu „Setzung" und zum Haben einer Weltanschauung, da ja Wissenschaft, Philosophie, Weltanschauungslehre hierzu undienlich und ausgeschlossen sind? Weber antwortet: entweder Tradition, Sitte, organisches Hineingeborenwerden und Erzogenwerden in ihrem Herrschaftskreis, Klassenschicksal, Völkerschicksal, oder der „charismatische Prophet" (dessen Begriff aber wieder wertfrei verstanden und als Vorbild- und Führertypus weit über das Religiöse hinaus, zum Beispiel auch als Demagoge, als „heureux général", als Wirtschaftsführer, Klassenführer usw. genommen werden muß). Ihm sich anzuschließen, bewegt uns nicht irgendeine Art von Erkenntnis und Einsicht, sondern allein das Zusammentreffen der rein suggestiven Macht seitens des „Propheten" mit einem völlig irrationalen „Entschluß",

„Glauben", „Wagnis" seitens der Gefolgschaft. Hier wird Weber (als nominalistischer Voluntarist mit calvinistischer Gesinnungsstruktur ohne calvinistischen Glauben) häufig ein wenig mysteriös. Er spricht von dem „Dämon" im Menschen, der für diese oder jene „Götter" optiert, von „Schicksal" (halb im Sinne der griechischen Heimarmene, halb der calvinistischen Prädestination), von unentrinnbarer Soheit des Charakters. 5. Schließlich aber konstatiert Max Weber noch eine, gerade nach seiner Theorie vom „Beruf" der Philosophie und Wissenschaft besonders tragische, ja recht eigentlich schon fast gräßliche Tatsache. Der „Prophet", der „Heiland" sei nämlich nicht da. Da er weder durch „Forscher", „Professoren", „Philosophen", noch durch den etwa in der Kirche immer lebendigen Christus (denn diese mögliche Option lehnt Max Weber gleichfalls ab) ersetzlich ist, so gibt es nur eine Haltung: eschatologisch gefärbtes Harren auf den Propheten und zugleich schmerzensreiches Sich-Gedulden in dem absoluten „Dunkel", in der „Nacht", die uns umgibt. Asketische „Wissenschaft" und nichtsetzende „Weltanschauungslehre" allein können in dieser „Nacht" noch getrieben werden. Überaus plastisch schließt der bedeutende, die ganze Seelengröße des verehrten, nun uns entrissenen Autors spiegelnde Vortrag mit dem edomitischen Wächterliede der Exilszeit: „Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: ‚Wächter, wie lange noch die Nacht?' Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht! Wenn ihr fragen wollt, kommt ein andermal wieder." — Wir wollen es hier vermeiden, die „Psychologie" dieser durch eine ganz bestimmte „gesetzte" Weltanschauung fundierten Auffassung der

Dinge — die natürlich sehr instruktiv wäre —, zu schreiben, so wie es Max Weber und sein Schüler Jaspers selber prinzipiell gegenüber allen Weltanschauungen (natürlich ausschließlich ihrer eigenen) tun. Ehrfurcht vor der wissenschaftlichen und menschlichen Größe des jüngst Verstorbenen hält uns davon ab. Daß die bedeutende Rede dazu mehr ist als ein bloßes document humain, beweist die starke Gefolgschaft, die Max Webers Stellungnahme gefunden hat. Das heißt, die Rede ist über ein document humain hinaus auch das erschütternde Dokument einer ganzen Zeit — und diese Zeit ist leider die unsrige. Ich will auch die Positionen Webers hier nicht einer fortlaufenden Kritik unterwerfen, sondern begnüge mich ganz einfach, dem Gedankeninhalt des Vortrags meine Auffassung dieser Dinge gegenüberzustellen und von dieser aus dann auch einiges Kritische zu Max Weber und zur Literatur, die sich an jene Rede angeschlossen hat, zu sagen.

Ich stelle an die Spitze die Wesensunterscheidungen von drei Anschauungsformen, die je entweder Weltanschauung sind, Selbstanschauung oder Gottesanschauung. Die erste ist die absolut natürliche Weltanschauung beziehungsweise natürliche Selbst- oder Gottesanschauung; sie ist eine in der Philosophie deskriptiv zu beschreibende, historisch-soziologisch unveränderliche „Konstante", die sich freilich erst ergibt durch ein (schwieriges) Abschälen der in jeder konkreten Gruppenweltanschauung immer in sie hineingewebten „echten" und „lebendigen" Traditionen. „Echter" Traditionsinhalt ist hierbei nur der Inhalt einer Tradition, der als gegenwärtig und anschaulich erlebt ist, ihrem Träger als Tradition also ganz unbewußt und

unerkannt ist[1]. Es folgen 2. die „relativ natürlichen Weltanschauungen", die das Kompositum von absolut natürlicher Weltanschauung plus lebendiger echter Tradition ausmachen. Sie sind weder historisch noch soziologisch konstant, sondern für alle Gruppeneinheiten, zum Beispiel „Kulturkreis", „Nation", „Volk", verschieden. Was immer durch „historische Schicksale" in sie eingehen mag, ihrer Verschiedenheit letzte Quelle ist der Inbegriff der Einstellungs-, Wertungs-, vitalpsychischen Auffassungsformen der Rassen (im genealogischen, nicht im systematischen Sinne des Wortes). Auch etwa „gleiche" historische Schicksale werden durch verschiedene Rasseneinstellungen verschieden verarbeitet und so Verschiedenes in die lebendige Tradition in der Art eines Kristallisationsprozesses aufgenommen. Ihre Verschiedenheit überhaupt ist weder historisch noch psychologisch noch soziologisch zu erklären. Nur eine auf die psychischen Erbwerte gehende Rassenerbwertlehre könnte ihre ersten Ausgangspunkte noch verständlich machen: gegründet auf exakte Erblichkeitslehre, Stammes-, Familienforschung, Ethnographie. 3. Beiden Formen von Weltanschauungen steht gegenüber der Inbegriff aller Bildungsweltanschauungen (beziehungsweise Selbst- und Gottesanschauungen), die durch bewußte geistige Tätigkeit erzeugt werden und nach dem Gesetze von „wenigen" persönlichen Führern und Vorbildern und „vielen" Nachfolgern und Imitatoren sich verbreiten und Macht gewinnen. Jede „Bildungsweltanschauung" erhebt sich also auf dem ehernen Fundament relativ natürlicher Weltanschauung und vermag deren Geltung und Bestand

[1] Vgl. Genaueres über das Wesen der „Tradition" in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., Cohen, Bonn.

niemals sei es umzustoßen, sei es wesentlich zu verändern. Echte lebendige Traditionen können nur „absterben" (wie ein organisches Gebilde). Wissenschaft zum Beispiel kann wohl ihr Totengräber werden, auch wohl noch ihren schon weit gediehenen Absterbeprozeß zeitlich beschleunigen, nie aber kann Wissenschaft ihre eigentliche Todesursache sein. Nur 1. durch Blutmischung, 2. durch reale gegenseitige Durchwachsung des gesamten Lebensprozesses von Völkern können sich relativ natürliche Weltanschauungen selber ändern, zum Beispiel vereinheitlichen, vermischen, entmischen — niemals also können sie durch rein geistige Mittel (Lehre, Erziehung, geistige Mission usw.) primär abgeändert werden. Gibt es nun ein sicheres Kriterium dafür, ob eine Glaubensmeinung, eine Überzeugung, eine Werthaltung usw. noch zur „relativ natürlichen" oder zur „Bildungs"weltanschauung gehört? Ich meine, ein ganz sicheres — so schwer es auch oft in Einzelfällen anwendbar sein mag. Zur relativ natürlichen Weltanschauung einer Gruppe gehört alles, was in dieser Gruppe als keines Beweises bedürftig, als Gegenstand keiner möglichen Beweiseslast, das heißt als völlig „selbstverständlich" geglaubt und gefühlt wird. So etwa gehört in ganz Indien das Fortleben der Seele zur relativ natürlichen Weltanschauung; denn nicht das Fortleben, sondern das mögliche Aufhören, das heißt der Tod wird als beweisbedürftig empfunden. Buddha erschien in Indien als „Entdecker des Todes", und darin bestand die (allen aufkommenden Bildungsweltanschauungen anfänglich eigene) große „Paradoxie" seiner Lehre vom Nirwana. Dagegen gehört im gesamten Abendlande, einschließlich der Antike, dieselbe, nicht weniger

„herrschende“ Glaubenslehre durchaus nicht zur relativ natürlichen Weltanschauung, sondern zur Bildungsweltanschauung[1]. Halten wir uns bei den Bildungsweltanschauungen nur an die Welterkenntnisanschauungen (schalten wir hier Religion, Kunst, Ethos also aus), so begegnen uns die zwei wesensverschiedenen Kategorien der „Wissenschaft“ und der „Philosophie“ (vor allem als Metaphysik und Wertlehre). Was wir hierbei heute die „Wissenschaft“ nennen, ist selbst das Erzeugnis nur einer Weltanschauung, nämlich der abendländischen — oder besser gesagt nur unter der Herrschaft dieser Weltanschauung möglich. Die Wesensverschiedenheit von Philosophie und Wissenschaft habe ich nach erkenntnistheoretischer Struktur, Führertyp, soziologischer Form, Verhältnis zu Nationen, Bewegungsart in der Geschichte, Sinn und Ziel im folgenden Aufsatz über Comte's Dreistadiengesetz dargestellt. Indem ich das dort Gesagte hier ausdrücklich voraussetze, ergänze ich es zugleich für unseren Zweck.

Der sehr zentrale Punkt, in dem ich mit Max Weber fast vollständig übereinstimme, ist der Satz: Wissenschaft — je ernster, strenger, voraussetzungsfreier sie überhaupt gefaßt und betrieben wird — hat für die Gewinnung und Setzung einer Weltanschauung wesensmäßig keinerlei Bedeutung. Es ist der ganz tiefe Irrtum in dem schönen und in seiner Grundtendenz so tief berechtigten Buche Erich von Kahlers, daß er diesen Satz Webers bestreitet beziehungsweise ihn nur für die „herkömmliche“ Wissenschaft zugibt, daß er also die Wissenschaft „revolutionieren“ will. Er sieht das

[1] Vgl. E. Rhode's Psyche, wo die asiatische Herkunft der Substanzvorstellungen der Seele eingehend nachgewiesen ist.

Groteske seines Versuches gar nicht, ein in zwei Jahrtausenden zusammengekommenes Gesamtwerk der abendländischen Geschichte, eben die rationelle, weltanschaulich voraussetzungsfreie, induktive oder formal-deduktive Fachwissenschaft in ihren Grundlagen und Methoden neu aufbauen zu wollen. Ob aber solche Forderung erhoben wird von Kommunisten, die eine „neue proletarische Wissenschaft" an Stelle der sogenannten „bürgerlichen Wissenschaft" fordern, oder von exzessiven, restaurativ gesinnten Romantikern — immer ist sie gleich sinnlos. Es gibt „Ideologien" von Bürgern und Proletariern (das heißt durch Klasseninteressen heimlich und vorbewußt geleitete Geschichtskonstruktionen und Aktionsprogramme); es gibt aber nur „die Wissenschaften", die mit solchen „Ideologien" auch nicht das mindeste zu tun haben. Es liegt eben nicht in einem unvollkommenen historischen Zustande, sondern — wie Max Weber sehr wahr erkennt — im Wesen der Wissenschaft (und Wissenschaft jeder Art, auch noch der Kultur- und Geisteswissenschaften), daß sie mit setzender Weltanschauung nichts zu tun haben und haben dürfen. Ich stelle kurz die Wesensmerkmale zusammen, die für immer und ewig ausschließen, daß die „Wissenschaft" Weltanschauung geben kann. 1. Zum Wesen der Wissenschaft gehört die arbeitsteilige Vielheit. „Die" Wissenschaft existiert nicht. Es gibt nur Wissenschaften. Weltanschauung aber fordert Einheit, und es gibt keine „Arbeitsteilung" in ihrem Erwerb. 2. Wissenschaft verfährt entweder (wie Mathematik) formal-deduktiv, ausgehend von impliziten Definitionen, deren Erkenntniswert nicht sie, sondern die Philosophie der Mathematik zu prüfen hat, und konstruiert in einem wesensunend-

lichen Prozesse aus einem, den sinnlichen Wahrnehmungsinhalten vorgegebenen intuitivem Material fiktive Gebilde, deren innere Gesetzlichkeit es möglich macht, die puren Formen einer möglichen Natur vor der wirklichen Natur zu erforschen und mit ihrer Hilfe wirkliche Natur zu ordnen und zu bestimmen (wie dies möglich sei, das ist Gegenstand der Philosophie der Mathematik); oder sie verfährt induktiv wie in allen Realwissenschaften. Auch dann ist Wissenschaft an jeder Stelle ihrer Entwicklung unfertig, das heißt in grenzenlosem Prozeß begriffen; jedes ihrer Resultate ist a) nur wahrscheinlich (doxa in platonischem Sinne, nicht episteme), b) durch neue Beobachtung, Experimente usw. stets korrigierbar[1]. Weltanschauung aber will 1. etwas „Evidentes" und Endgültiges in ihre Überzeugungen aufnehmen, wie es nur evidentes, apriorisches Wesenswissen geben kann (von „Glaube" an Offenbarung in religiösem Sinne ebenso grundverschieden wie vom induktiv-wahrscheinlichen Wissen), 2. etwas zu jeder Zeit aus der konstanten „natürlichen" Weltanschauung prinzipiell Gewinnbares aufbauen, 3. eine Weltganzheit, welche die ewigen Strukturformen der Welt in Form eines „offenen" oder (wir verwerfen das letztere) „geschlossenen" Systems wiedergibt. 4. Wissenschaft ist wertfrei, nicht weil es (wie Max Weber meint) keine objektiven Werte oder keine strengen, einsichtigen Ranganordnungen unter ihnen gäbe, sondern weil sie willkürlich von allen Werten und erst recht von allen besonderen Willenszielen von Gott und Menschen, Gruppen, Parteien absehen muß, um ihren Gegen-

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung „Vom Wesen der Philosophie" in meinem Buche „Vom Ewigen im Menschen", I. Bd.

stand zu erhalten. Das heißt sie erforscht die Welt, „als ob" es keine freien Personen und Ursachen gäbe. 5. Wissenschaft hat es nicht zu tun mit der nur anthropozentrischen Welt natürlicher Weltanschauung, auch nicht mit der absoluten Daseinssphäre, für die recht eigentlich jede „Weltanschauung" gelten will, sondern mit einer Stufe des Daseins, die zwischen beiden genannten Daseinsstufen liegt, die a) relativ ist auf irgendein Zentrum vitaler Sinnlichkeit und möglicher freier Bewegungs- und Herrschaftsaktion auf seine Umwelt, aber nicht mehr relativ ist auf die „menschliche" Organisation, b) für Menschen überhaupt (unabhängig von Kulturkreis, Nation, Volk, persönlicher Veranlagung) „allgemeingültig" sein kann. Und gerade weil Weltanschauung absolutes Wesen und Dasein, und zwar rein kontemplativ, haben und besitzen möchte, ihr Gegenstand also daseinsabsolut ist, ist sie wesentlich persönlich beziehungsweise von persönlichen Führerschaften (auch bei ihren Massenanhängern) bestimmt, die nicht „Forscher" heißen, sondern „Metaphysiker" und „Weise". Und hier beginnt schon der Irrtum Webers. Er setzt „persönlich" gleich „subjektiv", anstatt gleich maximal und übernormal objektiv, und uninteressiert für die bloß allgemeingültigen Lebenswerte und Zwecke, nach denen die Wissenschaft die anschauliche Welt und Lebenswirklichkeit zum Beherrschungszweck der Welt (voir pour prévoir; Wissen ist Macht) ausliest. Er sieht nicht, daß nur die Personform des Erkennens Welttotalität zu geben vermag und nur für Personform die absolute Daseinsstufe aller Dinge überhaupt zugänglich ist. Er verfälscht mit Kant die Idee der absoluten Sachübereinstimmung („Wahr-

heit" im strengen Sinne) beziehungsweise Wertübereinstimmung unserer Willensziele („Gutes" im strengen Sinne) zur Idee der bloßen „Allgemeingültigkeit" für alle Menschen;[1] er sieht also gar nicht, daß immer nur das relativ Wahre und Gute „allgemeingültig" sein kann, das absolut Wahre und Gute aber nur die nicht allgemeingültige personhafte, individuelle Wahrheit und Gutheit sein kann; das heißt Wahrheit und Gutheit, die sich innerhalb der Grenzen des Nurallgemeingültigen über das bloß allgemeingültige als geistiger Überbau erhebt. Gewiß hat auch Max Weber ein feines Gefühl dafür, daß Wissenschaft als bloße „Entzauberung der Welt" immer nur technisch bedeutsames Wissen geben kann. Aber weder sieht er den Grund dafür ein, noch sieht er ein, daß Philosophie, als Wesenseidetik und Metaphysik noch ganz andere und viel zentralere Aufgaben hat, als bloß die rein formalen Voraussetzungen unserer Wissenschaften und unseres Wertens festzustellen — die freilich für Setzung einer Weltanschauung nicht zureichen. So fällt — wie E. Troeltsch sehr richtig im obengenannten Aufsatz gesehen und gesagt hat — die Philosophie bei Max Weber (nicht etwa nur als gegenwärtige Leistung, sondern als essentielle Erkenntnishaltung des Menschen überhaupt) vollständig unter den Tisch. E. von Kahler aber fordert anstatt einer Reform der Philosophie im ideenhaften, materialen und streng ontologischen Sinne (indem er sehr richtig sieht, daß Max Webers Thesen für alle Geistesbildung gänzlich ruinös sind) ganz grundlos eine „Revolution der Wissen-

[1] Vgl. hierzu „Umsturz der Werte", II. Aufl. der Abhandlungen und Aufsätze: „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen".

schaft" — anstatt im höchsten Falle eine lebendige Begeistung der Wissenschaften durch eine reformierte materiale Sach- und Seinsphilosophie. Die Folge dieser falschen Ansätze ist nun für Weber und seine Freunde (Salz, Jaspers, Radbruch) nichts Geringeres als Auflösung aller materialen Philosophie in bloße „Weltanschauungslehre" (entsprechend müßte man dann auch wohl sagen aller dogmatischen und natürlichen Theologie in Religionswissenschaft und in systematische und historische religiöse Weltanschauungslehre).

Zunächst ergibt sich hieraus der in den Weberkreisen übliche (siehe zum Beispiel Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen"), ganz widersinnige Begriff der „prophetischen Philosophie", die es noch außer der Wissenschaft und Weltanschauungslehre geben soll. Natürlich müssen Leute wie Sokrates, Plato, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann usw. irgendwie untergebracht werden, da sie und alle großen Metaphysiker der Welt sich weder als Polizisten der Wissenschaften und als formale Erkenntnistheoretiker empfanden, noch als Fachforscher; noch sich begnügten, die Weltanschauung anderer Leute zu beschreiben beziehungsweise psychologisch und soziologisch zu „verstehen"; so werden sie als Typus (ohne jeden Sinn) dem prophetischen homo religiosus, also Menschen wie Jeremias, Jesaias, Moses gleichgesetzt. Daß diese Gleichsetzung eine ebenso tiefe Verkennung des Wesens der Religion (ja ihre gnostische oder literatenhafte Auflösung) als des Wesens der Philosophie, nicht minder der Erkenntnisquellen der Religion und Philosophie (Offenbarung, Gnade hier, spontanes Erkennen dort) einschließt, wird nicht beachtet.

Nicht minder aber wird dadurch die Stellung der so wichtigen Weltanschauungslehre in dem System des Wissens überhaupt verkannt. Suchen wir vor aller Kritik diese Stelle zu bestimmen: 1. Die philosophische Metaphysik ist setzende Weltanschauung. Sie besitzt — hier kann ich dies nur andeuten — drei wesensverschiedene Erkenntnisquellen: a) die natürliche Weltanschauung in ihrer Konstanz, b) die philosophische Eidologie, die unter Reduktion des Realitätsmomentes (das nur als möglicher Widerstand gegen eine Aktion im Streben, Wollen passiver und aktiver Aufmerksamkeit uns gegeben wird) auf allen Sachgebieten ein Aprioriwissen (das heißt ein vom Quantum induktiver Erfahrung unabhängiges Wissen) aller formaler und materialer Daseinsmöglichkeiten entwickelt; c) den Stand der Wissenschaften. Metaphysik besteht in einer Integrierung dieser drei Formen des Welterkennens, insofern sie — gerichtet auf das absolute Daseiende — dessen Formen den Daseinsformen der Gegenstände natürlicher Weltanschauung gleichsetzt, allen stets nur anthropozentrischen menschlich-daseinsrelativen Gehalt natürlicher Weltanschauung aber verwirft; insofern sie die materialen Prädikate ihrer Urteile und die Obersätze ihrer Schlüsse ausschließlich der apriorischen Erkenntnis der reduzierten Wesenswelt entnimmt; insofern sie endlich die Subjekte ihrer Urteile und die Untersätze ihrer Schlüsse aus den Realitätserkenntnissen der positiven Wissenschaft aufnimmt. Schon die Wissenschaft überwindet die „natürliche Weltanschauung", da sie eine nicht mehr auf Mensch und seine besondere Sinnlichkeitsorganisation daseinsrelative Welt gibt, sondern eine Welt, die in die Sprachen aller möglichen

Sinnlichkeiten übersetzbar ist, aber gleichwohl daseinsrelativ bleibt auf ein sinnlichkeitsbehaftetes Wesen überhaupt — auf ein Wesen, das Sinne hat, um durch ihre Indizes seine mögliche Aktion auf die Welt vorgezeichnet zu erhalten. Wie es keine Sinneswahrnehmung gibt ohne Aufmerksamkeit, so ist das Aktionssystem des Vitalwesens immer auch fundierend für Art und Natur seiner Sinnlichkeit. Die Metaphysik setzt also Kategorienlehre (Lehre von den Daseinsformen), Eidologie und Wissenschaft gleichmäßig voraus. Die zwei ersten Gruppen von Erkenntnissen sind evident und sind zugleich prinzipiell auf jeder Stufe der nur kumulativen induktiven Erfahrung der Geschichte erreichbar. Sie hängen ja vom Quantum der Erfahrung nicht ab. Da aber in jede metaphysische Erkenntnis auch positivwissenschaftliche Sätze eingehen, wird jede Erkenntnis dieser Art auch nur hypothetisch und wahrscheinlich sein. Aus den zwei ersten Erkenntnisquellen der Meta, physik verstehen wir die zuerst von W. Dilthey und G. Simmel gut erkannte Tatsache, daß es eine begrenzte Anzahl metaphysischer Systemtypen gibt, die immer wiederkehren (zum Beispiel Materialismus, objektiver Idealismus, Personalismus der Freiheit usw.), daß Metaphysik darum nicht kontinuierlichen Fortschritt, aber auch nicht kontinuierliche Entwertung jeder Stufe des Wissens durch die folgende Stufe zeigt, — so wie es die Wissenschaft notwendig tut. Wohl können auch an Daseinsformen und an Wesenszusammenhängen, die ja transbewußt sind, immer neue und neue erkannt werden. Insofern „wächst" der Gesamtbau der Philosophie; aber er wächst derart, daß alles überhaupt einmal Gewonnene „bewahrt", nicht wie in der

induktiven Wissenschaft durch neue Beobachtung und Erfahrung „überwunden" wird. Denn sind Wesenszusammenhänge und Daseinsformen überhaupt erkannt, so ist dieses anschauende Wissen im Verhältnis zu aller induktiven, historisch-kumulativen Erfahrung eben streng apriori. Außerdem aber wächst Philosophie noch in einer zweiten Dimension: Indem jeder ihrer möglichen „Typen" den je erweiterten Stand der positiven Wissenschaft mit ihrem Geist zu durchdringen und das wissenschaftlich Gewonnene in ihren Bau aufzunehmen sucht. Nur in dieser letzten Hinsicht ist die Metaphysik auch „Ausdruck der Zeit", das heißt historisch bedingt. Sonst ist sie — gerade auf Grund der Erkenntnisart, die ihr wesentlich ist — die Philosophie schlechthin — „philosophia perennis": aber sie ist es in einer Mehrheit von Typen, von denen jeder beansprucht, „die", das ist die eine Philosophie zu sein. Darf man nun aber aus dieser dauernden Koexistenz von Systemtypen den Schluß Webers, Simmels und Jaspers ziehen: alle diese Typen sind weder wahr noch falsch; sie sind nur „Ausdruck" verschiedener psychologischen Menschentypen? Hierauf ist zu antworten: Keineswegs! Nur die allgemeingültige Schlichtbarkeit eines philosophischen Streites fällt weg (das heißt eine nur „soziale" Tatsache beziehungsweise ein nur „soziales" Übel). Aber die Idee der Sachwahrheit über das absolut Reale kümmert sich nicht um das soziale „Einheitsbedürfnis", nicht auch darum, wie viele Menschen auch subjektiv befähigt seien, Wahres solcher Art zu erfassen. Andererseits ist im Sinne daseinsrelativer Wahrheit (wie schon Leibniz so tief gesehen) nicht keiner der Typen, sondern jeder der Systemtypen in dem Sinne urteils„wahr", daß er mit

irgend einer auf ein Subjekt daseinsrelativen Stufe der Welt übereinstimmt — jener nämlich, die der objektiven Rangordnung der Personentypen entspricht, die in besonderen Exemplaren je philosophieren. Der Positivist ist von Protagoras bis Hume, Comte, Spencer, Mill immer derselbe Mensch. Es fragt sich nur, was er wert ist, und wie tief ihm sein „Sosein" erlaubt, am Dasein der Welt durch Wissen teilzunehmen. Denn nach dem Sein des Menschen richten sich sein Bewußtsein und seine Erkenntnisreichweite. Es ist also keineswegs mit der Anerkennung der sozusagen „ewigen" Koexistenz von Systemtypen so etwas wie historischer oder psychologischer „Relativismus" verbunden; es ist keineswegs gesagt, daß man — wie Max Weber meint — für Weltanschauung „frei" „optieren" könne, oder daß sie jenseits von Wahr und Falsch stände und nur „Ausdrucksform" der Menschenseele sei. Auch die kulturkreishafte und selbst zum Teil nationale Gebundenheit der philosophischen Weltanschauungen ist kein „Beweis" für den Relativismus, wie M. Weber, Spengler und andere meinen. Aus ihr folgt nur, daß (abgesehen von der relativ natürlichen Unterlage jeder Bildungsweltanschauung) auch noch die subjektive Vernunftorganisation, das heißt das subjektive Kategoriensystem dieser Kulturgruppen ein (in verschiedenen Gruppenordnungen) verschiedenes ist[1]. Die Identität der Wesenswelt, in deren je inadäquater Erschauung durch die großen Genien die subjektiven Vernunftorganisationen erst

[1] Erst die vollständige Preisgabe der von Max Weber, der Philosophie der Aufklärung und dem ganzen Kantianismus bis heute festgehaltenen Lehre von einer faktischen Einheit und Gleichförmigkeit der vernünftigen Menschennatur führt hier eben ernstlich weiter.

durch „Funktionalisierung“ entsprungen sind, um sich dann auf die Massen durch Nachvollzug zu verbreiten, bleibt ja gleichwohl bestehen. Und was folgt, ist nur dies, daß es 1. niemals ein „geschlossenes“ System der metaphysischen Weltanschauung geben kann, und 2., daß nur in der kosmopolitischen und überhistorischen Durchdringung und Ergänzung aller Weltanschauungen von Kulturkreisen und Nationen „die“ metaphysische Weltanschauung des Menschen überhaupt an Adäquation stetig zunehmen kann (im schärfsten Gegensatz zu „internationaler“ und „fortschreitender“, also auch je sich selbst immer wieder relativ entwertender „Wissenschaft“).

Schon daraus geht genugsam hervor, daß jeder Versuch, Philosophie und Metaphysik in Weltanschauungslehre zu verwandeln, schlechthin abzulehnen ist; daß, wenn irgendwo, hier das „parlamentarische System“ versagt. Immer ist es die setzende Weltanschauungsphilosophie, die als Metaphysik und materiale Wertrangordnungslehre jeder Weltanschauungslehre vorherzugehen hat. Es ist die setzende Weltanschauungsmetaphysik (beziehungsweise Metapsychologie, Metahistorie), die (wie es in diesem Punkte prinzipiell methodisch richtig Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes erstrebt hat) alle in Sinndeskriptionen zu erforschenden Weltanschauungen ex sese nach ihrem Erkenntniswert zu beurteilen, ihre Wahrheitsbestandteile in sich zugleich zu bewahren und in ein je erweitertes Ganze hineinzustellen, ihre Täuschungen, Einseitigkeiten und Irrtümer aber gleichzeitig von sich aus und auf Grund ihrer Einsichten und Setzungen zu erklären hat. Nicht in dieser Position irrte Hegel. Er

irrt in ganz anderen Dingen, zum Beispiel insofern er als echter Europäist rein abendländische Bewegungsformen des Geistes für solche des „Weltgeistes" nahm, daß er als Systematiker des „geschlossenen" Systems seine Metaphysik für unüberbietbar und evident (anstatt für nur hypothetisch und wahrscheinlich) hielt; daß er aber (gleichwohl!!) jede Philosophie für einen Ausdruck ihres „Zeitgeistes" nahm (anstatt einzusehen, daß nur der Wissenschaftsbestandteil jeder Philosophie notwendig historisch ist; vom sogenannten „Zeitgeist" aber bestimmt ist, nicht ihr Gehalt, sondern immer nur ihre Annahme und Verbreitung); er also auch übersah, daß Philosophie „philosophia quaedem perennis" (Leibniz) ist, und nicht minder übersah, daß es notwendige Koexistenz von Systemtypen gibt, und daß primär nicht die logische Dialektik eines Denkstromes die Bewegungsform der Philosophie ist, sondern viele Ströme dauernd nebeneinandergehen, die in dauernden Personentypen des Menschentums ihre Quelle haben und deren Verschiedenheit nicht im Denken, sondern im anschauenden und wertenden Verhältnis des personalen Geistes zur Welt wurzeln.

Erst die setzende Weltanschauung (Analoges gilt für das Verhältnis von Theologie zur Religionssystematik und -geschichte) vermag nun aber auch der Weltanschauungslehre ihre letzten Ziele und Aufgaben anzuweisen. Wir müssen die Bildungsweltanschauungslehre in vier Hauptteile teilen: 1. in die unmittelbar an die Wesensphänomenologie der Welt- und Bewußtseinsformen anknüpfende (noch „philosophische") Disziplin von den wesensmöglichen Weltanschauungen überhaupt und von den Wesenszusammenhängen

der Teile und Glieder dieser möglichen Weltanschauungen; 2. in die positive, aber rein „sinndeskriptive Weltanschauungslehre" die auf irgendeine „Psychologie" gar keine Rücksicht zu nehmen hat, da es sich eben nur um den idealen objektiven Sinngehalt, zum Beispiel einer positiven Religion, eines positiven philosophischen Systems, eines positiven Rechtssystems usw. handelt. Mit Werdensgeschichte hat diese Disziplin nichts zu tun. 3. in die subjektiv verstehende Weltanschauungslehre, welche die idealtypischen geistigen Aktzusammenhänge nachzuleben und dann darzustellen hat, in denen Weltanschauungen in Personen und Kulturgemeinschaften ursprünglich geboren wurden; 4. in die real und kausal erklärende Ethnologie, Soziologie und Psychologie der Weltanschauungen — eine Disziplin, die nie und nimmer (so wie es die naturalistischen Geschichtskonstruktionen etwa fromm „wünschen") den Sinngehalt einer Weltanschauung selbst erklären kann, wohl aber noch erklären kann, warum Weltanschauungen, die bei gegebener Geistesstruktur und biopsychischen Anlagen von Person und Gruppen gleich möglich gewesen wären, keine Realisierung beziehungsweise keine Verbreitung gefunden haben, nicht zur Herrschaft in der Gesellschaft, im Staate, in der Kirche gelangten, andere aber wohl; warum sich also auch eine oder mehrere dieser für bestimmte Gruppenganzheiten möglichen Weltanschauungen so oder anders über Stämme, Völker, Berufe, Klassen verteilt haben und in realen Institutionen niedergeschlagen haben — die anderen gleich möglichen aber nicht. Zu verstehen ist zum Beispiel der Marxismus ausschließlich aus der neuabendländischen Geistesgeschichte und aus der Person und Bildungsgeschichte

von Karl Marx. Daß aber seine und nicht Rodbertus' und Lists Lehre die „Ideologie" des Proletariats wurde und Programm von Parteien — das ist nur soziologisch zu erklären. — Inhalt und Ursprung der „Brüder Karamasow" ist wahrlich nicht soziologisch zu erklären; wohl aber schon dies, daß der hervorragende Kunstgehalt und der religiös prophetische Sinngehalt des Werkes nicht zum Beispiel in die Form eines „Epos" gebracht wurde, sondern in die Form eines „spannenden" Schund- und Zeitungsromans, den Dostojewsky als sozialbürgerliches Wesen zu schreiben hatte, um sich zu ernähren. — Die deutsche Romantik ist in ihrem geistigen Gehalt (zum Beispiel Novalis' Werk) weder ethnologisch noch soziologisch zu erklären, wohl aber ist die Herrschaft, welche die romantische Bewegung gerade aus einer Generationseinheit deutschen Geistes heraus erlangte, die sich in der politischen Realität nicht auszuleben vermochte und tief enttäuscht war von der französischen Revolution, vielleicht auch außerdem noch ethnologisch als Einbruch des nordöstlichen deutschen Stammesgeistes in die „europäische Geistesgeschichte",[1] zu erklären. — Ganz gewiß vermag kein Mensch den Gehalt Schopenhauerscher Philosophie soziologisch zu erklären. Ihr Hauptwerk ist erschienen, als das „junge Deutschland" nur so sprühte von optimistischen Lebenshoffnungen in Politik und Sozietät; das aber ist soziologisch zu erklären, daß Schopenhauer zunächst so wenig bekannt wurde, daß der Verleger sein Werk einstampfen lassen wollte; daß es hingegen nach dem Zusammenbruch der Revolution von 1848 während des allgemeinen

[1] Siehe den interessanten, freilich auch der Kritik offenstehenden Versuch Nadlers in seinem Buche „Berliner Romantik".

Katzenjammers sehr stark verbreitet wurde. Nur der „Ruhm" und die „Geltung" der Geisteswerke hat seine Soziologie, nie Sinn- und Wertgehalt eines Werkes. Alle Weltanschauungslehre aber ist noch verschieden von purer „Geschichte der Weltanschauung" und gehört noch in den Bereich der systematischen Kulturwissenschaft.

Am wenigsten von diesen vier Unterdisziplinen der Bildungsweltanschauungslehre scheint bisher anerkannt zu sein die erste rein philosophische Weltanschauungslehre. Metaphysik, Ethik, Ästhetik werden von dieser Disziplin nicht voraus gesetzt; im Gegenteil muß zum Beispiel der Metaphysiker zum Teil selber mit ihr arbeiten. Wohl aber bildet die Eidologie der Bewußtseinsformen auch die oberste Verständnisaxiomatik für alles Sinn- und Aktverstehen der positiv gegebenen Weltanschauungen, die in der deskriptiven Lehre (2 und 3) beschrieben werden. Von ihr einen ihrer Bedeutung angemessenen Begriff auf diesen Seiten zu geben, ist nicht möglich. Ich kann nur an Beispielen andeuten, was ich meine. Ich finde etwa in der deskriptiven Weltanschauungslehre, daß in der Geschichte folgende Theoreme in einem System koexistieren:

Nominalismus — Voluntarismus; Nominalismus — Sozialer Individualismus; Liberalismus — Freihandelslehre, Assoziationspsychologie, Deismus; Solidarismus — Theismus; Sozialismus — Monismus (Pantheismus) oder

Positivistische Erkenntnislehre — Sensualismus, Wertutilismus; oder zwischen verschiedenen Kulturgebieten;

Mechanische Weltansicht, Geldwirtschaft, bürgerliches Führertum, Machtwille über die Natur (Technik), Roman usw.

Organologische Weltansicht des objektiven Formidealismus, Handwerk und Feudalwirtschaft, Führertum durch eine kontemplative Priesterkaste und einen feudalen Grundadel, mangelnder Machtwille über die Natur, aber Liebe zur Natur und ihren Formen usw.

Dann kann ich fragen: Ist es über die Konstatierung des konstanten oder des relativkonstanten Zusammenseins dieser Dinge hinaus vielleicht auch noch einsichtig verständlich zu machen, daß diese Dinge notwendig zusammengehören? Kann ich, und wieweit kann ich aus Stücken einer positiven Weltanschauung ihr Ganzes „rekonstruieren", aus wenigen erkannten Wertschätzungen einer Gruppe ihr ganzes Ethos, das heißt die anerkannte und geübte Wertvorzugsordnung, die jene Wertschätzungen tragen und bedingen? Ich glaube, daß man dies Zusammensein noch einsehen kann; und eben die höchsten Grundsätze solches „Einsehens" soll uns diese Disziplin für alle Gebiete (Sprache, Kunst, Philosophie, Recht) lehren. Sie ist es, die in der Tat bewirken kann, daß wir einen Philosophen „besser verstehen können, als er sich selbst verstand" (wie Kant von Platon sagt). Sie kann ferner in der Anwendung ihrer höchsten apriorischen Grundsätze auf Geistesstrukturen und Stilformen der Kultur, die wir durch geistiges Erblicken ihrer, alle Kulturgebiete durchquerenden Gestalteinheiten des gebildeten „objektiven Geistes" zunächst deskriptiv auffanden, uns noch belehren über die idealen Möglichkeiten der Fortentwicklung zum Beispiel der Kunst einer Zeit, und uns dadurch erst sichtbar machen, was nur die Realfaktoren, was also nur Macht, Bluts- und ökonomische Verhältnisse und Zustände, Klassenaufbau an der Realisierung dieser „Möglichkeiten" ausgeschlossen, die Realisierung „anderer Möglichkeiten" aber ausgelöst, zum allgemeinen Durchbruch gebracht beziehungsweise beschleunigt oder verzögert haben. Gegenüber der lächerlichen Theodizee aller Geschichte durch Hegel und seiner

meist sich ihrer Schülerschaft unbewußten Gefolgschaft, die nur Pietät und Dank gegen das sogenannte „organisch" Gewordene der Geschichte kennt, wird uns gerade die durch diese philosophisch unterbaute Weltanschauungslehre auf allen Gebieten erst ermöglichte Kenntnisnahme der Wirksamkeit blinder Realfaktoren, und das heißt dessen, was uns alle bisherige Geschichte schuldig geblieben ist, wird uns aber auch die indirekte Kenntnisnahme alles dessen, was zu jedem Zeitpunkt der Geschichte möglich gewesen wäre, wieder eine höhere Freiheit zurückgeben, eine bessere Geschichte zu gestalten, als die bisherige gewesen ist. Über die Ordnung der Wirksamkeit dieser nur selektiven, nicht produktiven Wirksamkeit der Realfaktoren (Blut, politische Machtverhältnisse, ökonomische Verhältnisse, Geopolitisches und Kulturgeographisches) sei später hier gehandelt[1]. Denn auch über diese Ordnung gibt es strenge Einsicht und Lehre.

Die Weltanschauungslehre selbst ist also auch uns eine sehr wichtige und reiche Disziplin. Daß sie gerade jetzt in Deutschland so stark aufgeschossen ist, daß sie sogar Philosophie und Theologie verdrängen zu dürfen meinte, hat selbst seine tiefliegende soziologische Bedingung. Ist sie doch — wie schon gesagt — „gleichsam das parlamentarische System" in der Herrschaft der Weltanschauungen. Das kann zur Verständigung unseres Volkes und seiner Teile dienen; das kann für das gegenseitige Kennenlernen und Sichverstehenlernen der Stämme, Klassen, Parteien unseres immer noch zu sehr in verantwortungsscheue, bloße Grundsatz- und

[1] S. Bd. 4 dieses Werkes: Über Wesen und Ordnung der historischen Wirkfaktoren".

Gesinnungsparteien zerfallenden politischen Vaterlandes einen hohen Wert besitzen. Für die Volkshochschulen zum Beispiel ist Weltanschauungslehre sogar die Grunddisziplin[1]. Das darf aber nicht bedeuten, daß niemand mehr in diesen Fragen etwas zu setzen wagt, weil es dem Nachbar nicht gefallen könnte. Und noch weniger darf es heißen: auf den „Propheten" harren, der vielleicht gar nicht kommt. Denn schließlich hat Sir Bertrand Rusell doch ein wenig recht, wenn er ein wenig paradox sagt: „Die bloße Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Falschen; denn das, was wir für wahr halten, ist nicht „gewesen" und „historisch", sondern ist ewige Gegenwart; wir glauben es selber."

[1] Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Universität und Volkshochschule" in dem Sammelwerk „Soziologie des Volksbildungswesens", hrsg. von L. v. Wiese.

Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)

Die Probleme einer Soziologie des Wissens und Erkennens sind bisher in ihrer Fülle, Gliederung und ihren inneren Abhängigkeiten voneinander noch kaum gesehen und richtig gestellt, geschweige gelöst worden. Während die soziologische Betrachtungsweise zum Beispiel in der systematischen Kunstwissenschaft und Kunstgeschichte[1] längst Bürgerrecht erlangt hat, nicht minder auch die Soziologie der religiösen Glaubensgemeinschaften durch E. Troeltsch, Max Weber, W. Dilthey und andere reiche Förderung erfuhr, finden sich bei deutschen gelehrten Schriftstellern eigentlich nur sporadische Bemerkungen über den Zusammenhang von gesellschaftlicher Kooperation, Arbeitsteilung, Geist und Ethos einer führenden Gruppe mit der Struktur der Philosophie, der Wissenschaft, ihrer jeweiligen Gegenstände, Ziele, Methoden, ihren jeweiligen Organisationen in Schulen, Erkenntnisgesellschaften (zum Beispiel platonische Akademie, peripathetische Schule, moderne und mittelalterliche Organisation des Standes der Forscher und Gelehrten usw.). So ist zum Beispiel bei G. Simmel[2],

[1] Siehe neuerdings Hausenstein, Die Kunst und die Gesellschaft. München 1916, Pieper.

[2] Siehe G. Simmel, Philosophie des Geldes, Duncker und Humblot.

F. Tönnies[1]), bei W. Sombart[2], bei W. Dilthey[3], H. Bergson[4] viel Wertvolles ausgeführt über den notwendigen Zusammenhang der Herrschaft einer die Körper dequalifizierenden, quantitativen und vorwiegend mechanischen Natur- und Seelenbetrachtung mit der steigenden Herrschaft von Industrie und Technik, deren Vertreter, an der Spitze der Gesellschaft stehend, sich nicht über das Wunder der Natur immer neu meditativ besinnen wollen, (wie etwa die erste Kaste der Brahmanen im indischen Gesellschaftsbau), nicht sie staunend kontemplieren und ihr Wesen durch rationelles Denken ergründen (wie die griechischen Denker, freie Männer mit einer Sklavenwirtschaft als soziale Unterbasis), sondern sie für menschliche Zwecke leiten und beherrschen wollen („Wissen ist Macht", Bacon); ferner über den gleichzeitigen Zusammenhang derselben quantifizierenden Weltbetrachtung mit der die Güter zur „Ware" dequalifizierenden Geld- und Erwerbswirtschaft. Sombart schreibt — stark übertreibend —: „Der Geist der modernen Naturforschung (Galilei, Ubaldi, Huygens, Newton) ist aus dem Geist der doppelten Buchführung und des Hauptbuches geboren." Hier liegen überall wertvolle Ahnungen vor. Aber noch fehlt vollständig eine tiefere Begründung dieser und analoger geschauter Zusammenhänge, die nur geleistet werden könnte durch den fruchtbaren Zusammenschluß einer vertieften Er-

---

[1] F. Tönnies, Geschichte der philosophischen Terminologie; ferner: Gemeinschaft und Gesellschaft., II. Aufl.

[2] W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, II. Aufl.

[3] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften und besonders „Das natürliche System der Geisteswissenschaften" (in W. Diltheys Schriften II. Teubner 1914).

[4] H. Bergson, Matière et Mémoire und L'évolution créatrice.

kenntnistheorie der mechanischen Naturlehre mit der Ethoslehre der Menschengruppen (denn das herrschende Ethos gibt einer Wissenschaft ja das „Ziel" der Forschung, von dem ihre Denkformen und -methoden wiederum abhängen), und mit der genau aufgefaßten Geschichte des Emporkommens dieser Art von Weltbegreifung gegenüber der mittelalterlich-scholastischen Denkweise, die Natur als ein abgestuftes Reich von Formtätigkeiten begriff, gleich wie sie Gesellschaft als abgestuftes Reich von Ständen anschaute. Feine Bemerkungen über den nationalen Geist der Franzosen, Engländer, Deutschen in Mathematik und theoretischer Physik finden sich bei P. Duhem[1], der diese Wissenschaften mit der gleichzeitigen Kunst (Drama, Roman), dem Staats- und Wirtschaftsaufbau, den Sitten- und Wertungsweisen des Landes sehr feinsinnig vergleicht, so daß das Antlitz des national-eigenartigen Genius uns auch aus der französischen, englischen, deutschen exakten Wissenschaft klar entgegenleuchtet. O. Spengler hat dann diese Methode, auch die Wissenschaft auf die jeweilige „Seele der Kultur" und ihr nach seiner Meinung in je bestimmten Phasen schicksalsmäßiges Sichauswirken zurückzuführen, ziemlich dilettantisch ins Groteske gesteigert, — in einem Maße, daß der tatsächliche internationale und durch Aufblühen, Reife und Untergang der nationalen Kulturen (oder der sonstwie durch Einheit der Sprache, der Religion, des Staatsgedankens, der Rasse, je vorwiegend abgegrenzten Kulturkreise) nie vollständig unterbrochene rationale geschichtliche Sinnzusammenhang der Fort-

[1] Pierre Duhem, Ziel und Struktur der physikalischen Theorie. Leipzig 1908, A. Barth.

schritte des Wissens ganz unbegreiflich wird. Es ergeben sich also hier zum Beispiel die prinzipiellen Fragen, die nur im engsten Zusammenhang einer reinen Erkenntnissoziologie (als Teiles der philosophischen Erkenntnistheorie) lösbar sind: 1. In welchem Maße sind die verschiedenen Wissenschaften je kulturseelenhaft gebunden (zum Beispiel national)? — Philosophie und Metaphysik sind es sicher weit mehr als die positiven Wissenschaften; die Geisteswissenschaften weit mehr als Mathematik und Naturwissenschaften; die Biologie[1] weit mehr als die Physik usw. 2. Was an den Wissenschaften, zum Beispiel der indischen, griechischen, modernen Mathematik, ist in dieser Art gebunden, was dagegen ist als „Wahres", als „Resultat" ablösbar von den besonderen Schauformen auf die Gegenstandswelten, ferner ablösbar von den nationalen oder kulturhistorisch bedingten „Methoden" und „Denkformen"? 3. In welchen Aufgaben der Forschung können sich die „Begabten" aller Nation- und Kulturkreise prinzipiell beliebig vertreten, also auch beliebig kooperieren; in welchen ist dagegen wesensmäßig schon durch die Natur des Gegenstandes solche Vertretung ausgeschlossen, so daß nur die Kooperation der Nationen selbst als je individualer geistiger Kollektivwesen (nicht also beliebiger Glieder derselben untereinander) und nur die gegenseitige Ergänzung ihrer besonderen Anlage Schau- und Denkformen eine möglichst adäquate Erkenntnis des Gegenstandes ergeben kann? 4. Welche Erkenntnisteile und Wissenschaften welcher Gegenstände können je das Sinken einer zu-

[1] Vgl. hierzu die Schlußabschnitte des tiefgreifenden Werkes von Rädl (II. Bd.): „Geschichte der biologischen Theorien".

sammenhängenden Volkskultur so überdauern, daß sie mit der Wissenschaft einer neuen oder anderen Kulturseele in stetigem Sinnzusammenhang und damit in eine kontinuierliche Fortschrittsbewegung treten können, welche aber nicht? Solche Spezifikationen und Verfeinerungen der Fragestellung sind meines Wissens noch kaum vorgenommen worden, und ganz besonders fehlt bisher der Zusammenhang der Theorie der Erkenntnis mit den soziologischen Fragestellungen. Nur die positivistische Philosophie A. Comtes, Herbert Spencers und anderer haben die Erkenntnistheorie mit der soziologischen Statik und Dynamik in engeren Zusammenhang gebracht.

A. Comtes berühmte Einteilung der Wissenschaften steht in engem Sachzusammenhang mit seinem Gesetz der drei Stadien, durch die sich jeder Teil des Wissens hindurchentwickeln soll, in dem eine Wissenschaft um so früher vom theologischen zum metaphysischen Stadium, vom metaphysischen zum positiven gelangen soll, je einfacher und abstrakter (in der Ordnung der Tafel) ihre Gegenstände sind. Das positivistische Ideal des Wissens aber, an dem diese Entwicklungslinie schließlich gemessen wird (und das der Ausgangspunkt ihrer Konstruktion ist), besteht in der ungeheuren Beschränkung des Erkenntnisziele: 1. auf das „voir pour prévoir" oder Aufnahme nur derjenigen Weltinhalte und Beziehungen in das erkennende Bewußtsein, durch die man Zukünftiges vorhersehend lenken kann; 2. auf die Auffindung bloßer Gesetze (quantitativ bestimmbarer Relationen) der sensuellen Erscheinungen mit Absehung von allen Fragen nach dem „Wesen" der Dinge, ferner nach den „Substanzen" und „Kräften".

Es ist aber ein großer Mangel und eine erhebliche Lücke, daß diejenige Philosophie, die — wie zum größten Teile die deutsche — alle positivistisch-sensualistische Erkenntnislehre als falsch und überwunden ansieht, es bisher nicht zu einer soziologischen und geschichtsphilosophischen Lehre von den Formen erkennender Kooperation und von den Entwicklungsgesetzen der verschiedenen Teile und Arten des Wissens gebracht hat, die den analogen positivistischen Lehren die Spitze bieten könnte[1].

Die positivistische Lehre von den drei Stadien ist in jeder Form, sowohl in derjenigen, die Comte, Mill, Spencer, als in Deutschland Mach und Avenarius ihr gegeben haben, von Grund aus irrig. Das religiös-theologische Erkennen und Denken, das metaphysische Erkennen und Denken und das positive Erkennen und Denken sind nicht historische Phasen der Wissensentwicklung, sondern essentielle, dauernde, mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Geisteshaltungen und „Erkenntnisformen". Keine kann die andere je „ersetzen" oder „vertreten". Die Aufgabe des Verstehens der Welt aus personalen Ursachen, die Aufgabe, die Wesens- und ewigen Ideenzusammenhänge, die am zufällig Wirklichen realisiert sind, für die schauende Vernunft einsichtig zu machen, und die

[1] Darum habe ich in der soziologischen Abteilung des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften an der Universität Köln mir es unter anderem zur Aufgabe gesetzt, im engen Zusammenhang mit dem System der Philosophie, das ich seit Jahren ausbaue, auch der Soziologie des Erkennens eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Der Raum, der hier zur Verfügung steht, verbietet es, auch nur ein genauer detailliertes Programm dieser Aufgaben zu entwickeln. Ein von mir im Namen des Institutes herauszugebendes größeres Sammelwerk über „Soziologie der Erkenntnis" ist in Arbeit.

Aufgabe, die Erscheinungen in einer mathematischen Symbolik eindeutig zu ordnen, zu klassifizieren und nach allen Arten ihrer Abhängigkeiten voneinander eindeutig zu bestimmen, sind Aufgaben gleich ursprünglichen Rechtes und haben sich auch gleich ursprünglich aus dem mythischen Denken voneinander abdifferenziert.

Über den ganz tiefen Irrtum des Positivismus Comtes, die Religion sei eine primitive Naturerklärung gewesen, durch die sich die soziale Gruppe der Natur angepaßt habe, sie müsse also durch den Fortschritt der Wissenschaft allmählich zersetzt werden und schließlich aussterben, bedarf es heute keiner Aufklärung mehr. Comte verkennt das Wesen der Religion als Lebensgemeinschaft der Person und des überindividuellen Ganzen der Gruppe mit einer heiligen Macht, die als Grund aller Dinge angeschaut ist. Ebensowenig ist die Religion, wie Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, E. v. Hartmann dachten, eine sekundär bildhaft gewordene Metaphysik, eine „Metaphysik fürs Volk". Hier sah vielmehr in einem Punkte Comte richtiger als der deutsche Idealismus, wenn er das theologische Denken dem metaphysischen vorangehen und es von ihm bedingt sein ließ. Die metaphysischen Gedankensysteme, die wir kennen — das indische, griechische, christliche und moderne —, tragen immer den Stempel ihrer religiösen Umwelt. Gleichwohl ist die Metaphysik kein „Entwicklungsstadium" der Religion, sondern differenziert sich von ihr so ursprünglich, als sie sich von den positiven Wissenschaften differenziert. Auch der Versuch W. Diltheys[1], der zwar die Religion, nicht aber

[1] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften.

die Metaphysik in einer dauernden Anlage des menschlichen Geistes gründen läßt, in der Metaphysik aber nur eine historische Kategorie sieht, ist als mißlungen anzusehen.

Es sind drei völlig verschiedene Motive, drei völlig verschiedene Gruppen von Akten des erkennenden Geistes, drei verschiedene Ziele, drei verschiedene Persönlichkeitstypen und drei verschiedene soziale Gruppen, auf denen Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft beruhen. Auch die historischen Bewegungsformen der drei geistigen Mächte sind wesensverschieden.

Dem Motiv nach beruht die Religion auf dem unwiderstehlichen Drang der Persönlichkeit nach geistiger Selbstbehauptung durch Bergung, Rettung des Personkernes in eine selbst personhafte, heilige, weltlenkende Macht. Die Metaphysik beruht auf immer neuer Verwunderung, daß überhaupt etwas sei und nicht lieber nichts sei. Die positive Wissenschaft beruht auf dem Bedürfnis Natur, Gesellschaft und Seele zu lenken nach Zielen und Zwecken, die sich als „beliebige" von den je besonderen Zwecken abgehoben, haben, in die der beruflich arbeitende Mensch verflochten ist. Darum ist die positive Wissenschaft nur da entstanden, wo sich eine arbeitende Klasse mit einer höheren Klasse, die Freiheit und Muße hatte, langsam durchdrang; — in größtem Maße im europäischen Stadtbürgertum. Die Religion gründet in aufnehmenden, besonderen Akten des Geistes (Hoffen, Fürchten, Lieben, Wollen, Erkennen usw.), die alle das gemeinsame Merkmal haben, daß endliche Welterfahrung ihnen, als Gegenstand und Ziel vorgehalten, keine Erfüllung geben kann, und daß sie etwas als „heilig", „göttlich" Ge-

dachtes zu ihrem Gegenstand haben[1]. Die Metaphysik erreicht ihr Ziel — Wesenserkenntnis — durch wesenschauende Vernunft, nicht also in Beobachtung und mittelbarem Folgern; die Wissenschaft ihr Ziel in Beobachtung, Experiment, Induktion, Deduktion[2]. Ziel aller Religion ist das Heil der Person und der Gruppe, Ziel der Metaphysik ist höchste Personbildung durch Weisheit. Ziel der positiven Wissenschaft ist ein Weltbild in mathematischen Symbolen, das mit bewußter Vernachlässigung alles „Wesenhaften" an der Welt nur die Beziehungen der Erscheinungen in sich aufnimmt, um nach ihm die Natur zu lenken und zu beherrschen.

Die Religion hat ihren führenden Typ im „homo religiosus", dem Heiligen, das heißt einem Menschentyp, der ausschließlich um seiner charismatischen Qualität willen „Glauben", Gefolgschaft, Vertrauen findet. Er begründet seine Worte nicht an Sachnormen, die außerhalb seiner sind, sondern fordert Glauben nur, weil er als Person so redet, handelt, und auf Grund seines besonders erlebten Verhältnisses zu Gott. Dem „Heiligen" tritt der „Priester" als Kulttechniker und als kirchliche Amtsperson zur Seite; seine stets abgeleitete Autorität ruht auf der charismatischen Qualität des Stifters der Religion, Kirche oder Sekte. — Der Führertyp in der Metaphysik ist der Weise, eine eigenartige, personhafte, geistige Gestalt, die vom „homo religiosus" ganz verschieden ist; er gibt irgendein System des Wissens von der Wesensstruktur, das

[1] Eingehendes findet sich über diese Dinge in meinem Buche: „Vom Ewigen im Menschen". I. Bd. Leipzig 1921.

[2] Vgl. hierzu: Vom Ewigen im Menschen. I. Bd. „Vom Wesen der Philosophie".

heißt den Urkonstanten der Welt — also immer eine ganze Welt; er gibt nicht Fach-, Berufswissen und dergleichen. Aber er begründet, was er behauptet, in letzten unmittelbaren Einsichten, die zu vollziehen er auffordert. Der Führertyp in der positiven Wissenschaft ist der Forscher, der nie ein Ganzes, Fertiges, kein „System" geben will, sondern nur an irgendeinem Punkte fortführen will den unendlichen Prozeß „Wissenschaft". Dem „homo religiosus" entsprechen als sozialer Kreis die „Kirchen", „Sekten", „Gemeinden"; dem Weisen die „Schulen" (im antiken Sinne); dem Forscher die stets nach Internationalität strebende „wissenschaftliche Republik" mit ihren Organisationen (zum Beispiel Universitäten, Fachschulen, Akademien, gelehrte Gesellschaften).

Die geschichtlichen Bewegungsformen dieser drei Grundarten von Erkenntnis sind — was der Positivismus ganz verkannte — nicht minder grundverschieden. Da alle Religion auf gläubiger, freier Annahme dessen beruht, was die charismatische Person von Gott, sich selbst und vom Heile lehrt, ist sie stets ein Ganzes, schlechthin Abgeschlossenes, Vollendetes. Der Führer und das Vorbild ist hier immer der „Einzige", der keinen anderen als „Mittler" neben sich duldet. Irgendwie sagt jeder große Religionsstifter: „Wer nicht für mich, ist wider mich." Alles, was Entwicklung, Fortschritt heißen kann, ist hier nur das tiefere Eindringen in den „Offenbarungsgehalt", das heißt in das, was der ursprüngliche „homo religiosus" von Gott geschaut und gelehrt hat. Sonst gibt es nur Entsetzung des einen „Einzigen" durch einen anderen „Einzigen", nicht aber in selbem Sinne eine Anerkennung einer Mehrheit gleich ursprünglicher Führer, wie in Philosophie, Kunst,

Wissenschaft. Ferner ist es der Religion wesentlich, daß eine religiöse Bewegung, Erneuerung, Wandlung nie prospektiv erfolgt, sondern retrospektiv als ein „Zurück zu den Quellen", als „Wiederherstellung eines Verlorengegangenen", als Reformation. Nie will der „homo religiosus" etwas bewußt Neues lehren, immer ein Altes.

Der Positivismus geriet in seine tiefen Irrtümer über die soziologische Dynamik des Wissens, weil er in engstem Sinne europäistisch orientiert war, das heißt weil er die dazu noch einseitig gesehene westeuropäische Bewegungsform des Wissens während der letzten drei Jahrhunderte — ein minimales und örtlich eng begrenztes Kurvenstück der geistigen Menschheitsentwicklung — für ein Gesetz der ganzen Menschheitsentwicklung nahm. Das ist der unermeßliche Irrtum seiner Fortschrittslehre. Was religiöse und metaphysische, zeitgeschichtliche Dekadenz einer kleinen Gruppe der Menscheit war (als negatives Korrelat des positivwissenschaftlichen Fortschritts) — die Dekadenz des bürgerlich kapitalistischen Zeitalters —, nahm er für einen normalen Prozeß des „Absterbens" des religiösen und metaphysischen Geistes überhaupt. Darum vermochte er auch eine der fundamentalsten Tatsachen universalgeschichtlicher Wissensentwicklung nicht zu sehen: das verschiedene Maß von Verteilung der Fähigkeiten zu den drei, dem Menschengeiste wesentlichen Erkenntnisarten innerhalb der großen Kulturkreise der Menschheit und die verschiedenen Sozialstrukturen, die ihrer Auswirkung entsprechen. Der intellektuelle Status des indischen und ostasiatischen Kulturkreises ist gekennzeichnet dadurch, daß die metaphysische Geisteshaltung die Oberherrschaft hat, sowohl über die positiv

wissenschaftliche wie über die religiöse. Darum gibt es hier nicht Fortschritt des Wissens im Sinne eines unendlichen Prozesses, nicht arbeitsteilige rationale Fachwissenschaft, die, einem beruflich geschiedenen Volkskörper und einem geschulten Fachbeamtentum dienend ein Weltbild zu erzeugen sucht, durch das man die Welt technisch beherrschen kann, sondern es gibt etwas ganz anderes. Es gibt an erster Stelle eine immer neue Einübung von geistigen Haltungen, durch die man weise wird, wobei der Stoff, an dem man diese geistigen Haltungen einübt, fix bleibt, sich nicht wesentlich verändert oder vermehrt. Diesen Stoff bilden die alten Schriftdenkmäler der vorbildlichen Weisen (zum Beispiel die vedischen Texte, die Traditionen Buddhas, Konfuzius, Laotse usw.). Sie sind nicht Lernstoff, sondern Übungsstoff zur Übung der geistigen Funktionen — Meditationsstoff. Man liest sie nicht, um zu wissen, was in ihnen steht — dazu würde ein- oder zweimalige Lektüre genügen —, sondern man liest sie immer wieder, um an ihnen (als Beispiel) verbunden mit einer vorgeschriebenen Seelentechnik neue und immer höhere Bewußtseinshaltungen einzuüben, die man dann in jedem Augenblick des Lebens der ganzen zufälligen Welterfahrung gegenüber anwenden kann. So ist „Bildung", „Gestaltung" des Menschen in Indien wie China das Ziel dieser Art „Wissenschaft", nicht Kenntnis von Regeln, nach denen man Natur lenken kann. Sie beginnt mit der Seele und steigt von hier zu der Ordnung der toten Welt herab, im Gegensatz zur europäischen Wissenschaft, die vom Toten über das Lebendige zu Seele und Gott hinaufsteigt. Die obersten Klassen in Indien und China sind in diesem Sinne

ebenso einseitig auf Bildung gerichtet wie in Europa auf Leistung und Lenkung. Zu jeder Art von Wissenschaft gehört eine Art von Technik. Zum asiatischen Wissensideal gehört notwendig die Bio- und Seelentechnik der Selbsterlösung (Vergegenständlichung alles Begehrens, Wollens, aller Leidenschaften und Affekte vor einem nur rein schauenden Verhalten); zum europäischen Ideal gehört die anorganische Technik der Naturbeherrschung.[1]

Nicht darin irrte der Positivismus, daß er den religiösen Sinn des Menschen als Erkenntnisorgan im Laufe der Geschichte als mehr abnehmend denn zunehmend ansah; er irrte vielmehr darin, daß er das gleiche auch von den religiösen Bedürfnissen behauptet — dem Drang nach Religion; und daß er im Abnehmen der seelisch geistigen Dispositionen, mit dem Transzendenten in unmittelbare Fühlung zu treten, auf Grund seiner falschen Fortschrittslehre (einem europäistischen Vorurteil) auch ein Zeichen dafür sah, daß dem Gegebenen des religiösen Sinnes keine objektive Realität zukomme. Der richtige Schluß aus dieser Abnahme ist aber nur die Einsicht, daß in religiösen Dingen die je spätere Menschheit nur zu bewahren habe, was die frühere erkannt hat — soweit nicht neue freie Selbsterschließungen Gottes an den Menschen vorliegen und Glauben finden.[2]

Auch die Metaphysik schreitet nicht im selben Sinne fort wie die positive Wissenschaft. Die möglichen Metaphysiken sind ihren Hauptschemata nach eine Zahl begrenzter Typen (W. Dilthey), die immer wiederkehren und auf den verschiedensten Niveaus wissenschaftlicher Ausbildung und Begründung immer wieder miteinander

[1] Vgl. den folgenden Aufsatz über den „Sinn des Leides".
[2] Vgl. „Vom Ewigen im Menschen" I. Bd.

in Kampf und Auseinandersetzung treten. Das liegt in der Natur der metaphysischen Erkenntnisart, deren Grundmittel die Wesensschau ist. Wesen und Wesenszusammenhänge sind ja Weltkonstanten; ihre Erkenntnis ist evident, abgeschlossen und gegenüber dem Quantum induktiver Erfahrung a priori. Die metaphysische Erkenntis ist also bei jedem geschichtlichen Stand der positiven Wissenschaft als des jeweiligen Quantums von Menschheitserfahrung prinzipiell möglich. Ihr fehlt notwendig der Charakter des „unendlichen Prozesses", der überall vorliegt, wo beobachtet, induziert und deduziert wird. Wie der Metaphysik der kumulative „Fortschritt" fehlt, der zum Wesen der positiven Wissenschaft gehört, so fehlt ihr aber auch die Begleiterscheinung des „Fortschritts": die Entwertung des je früheren „Standes der Wissenschaft". Die Systeme Platos und des Aristoteles, Augustins, Descartes, Leibnizens, Kants usw. sind nicht veraltet wie heute die Chemie Lavoisières oder die Mechanik Newtons. Sie können nie veralten. Die Metaphysik „wächst" also in ihren verschiedenen Typen und vervollkommnet sich, indem sie wächst; aber sie schreitet nicht fort[1]. Die Metaphysik ist ferner, da sie Werk des Weisen und System ist, nicht arbeitsteiligen Betriebes fähig, wie es die positive Wissenschaft ist. Sie bleibt personhaft gebunden an das geistige Antlitz ihres Urhebers, dessen Widerschein seine „Welt" ist. Die großen Metaphysiker sind darum unersetzlich — die großen Entdeckungen in den positiven Wissenschaften, z. B. Trägheitsprinzip, Satz von der Erhaltung der Energie, zweiter Wärmesatz, sind

[1] Hegels Irrtum war, der Religion dieselbe Bewegungsform zu geben, wie sie die Metaphysik hat. Das ist sein falscher „Gnostizismus".

dagegen von vielen Forschern zugleich gemacht worden[1]. Der Stand der Probleme und der Automatismus der Methode scheint die positiv wissenschaftlichen Resultate wie von selbst hervorzutreiben. Die „Forscher" erscheinen oft nur als Diener, Sprachrohre der Methode und des wissenschaftlichen, kontinuierlichen, sachlogischen Prozesses. Platos und Kants Werk sind dagegen einmalig, und man kann nicht denken, daß ein anderer hätte finden können, was sie fanden. Ferner bleiben die Metaphysiker national und kulturkreishaft gebunden. Die indische Metaphysik konnte nur in Indien, nicht in Griechenland, die griechische nicht in Indien entstehen. Die positive Wissenschaft bewegt sich hingegen arbeitsteilig, unpersönlich, kontinuierlich, international und kumulativ fortschreitend mit Entwertung des früheren Standes.

So sind Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft nach allen diesen Richtungen wesensverschieden und als Aufgabe und Problem dem Menschengeiste ursprünglich eigen. Daraus folgt als praktische Forderung für den Aufbau der Bildungsorganisationen eines jeden Volkes, daß in einem solchen Aufbau nicht eine einseitige Ausbildung in einer der Richtungen dieser Erkenntnisarten, sondern eine harmonische Ausbildung in allen gegeben werden muß. Was für die Ausgestaltung des deutschen Bildungswesens dieser fundamentalen Forderung folgt, soll an anderer Stelle dargelegt werden.[2]

---

[1] Siehe A. Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel.

[2] Vgl. hierzu meine Abhandlung: „Universität und Volkshochschule" in dem von L. v. Wiese hrg. Sammelwerk über „Das Volksbildungswesen", Duncker u. Humblot.

Vom Sinn des Leides.

Ein Kernstück in den Lehren und Wegweisungen, welche die großen Religiösen und Philosophen den Menschen gaben, war überall und zu allen Zeiten eine Lehre vom Sinn des Schmerzes und des Leides im Ganzen der Welt, darauf gebaut aber eine Anweisung und Einladung, ihm richtig zu begegnen, das Leid richtig zu erleiden. Beides wäre nicht einmal sinnvoll, wäre das Leben der Gefühle ausschließlich und restlos eine stumme, blinde Wirklichkeit von Zuständen, die sich nach der Regel der Kausalität in uns folgten und verbänden. Aber so ist es nicht. Zum mindesten eine gewisse Klasse von Gefühlen gibt im Erleben selbst so etwas wie einen „Sinn", eine „Bedeutung", durch die das Gefühl gewisse Wertunterschiede eines Seins, eines Tuns oder eines Schicksals, das uns widerfährt, wiedergibt oder auch schon vor deren Eintritt antizipiert und — vorzeichnet; durch die es einlädt und fordert, manches zu tun, manches zu unterlassen.

Im Ermüdungsgefühl liegt irgend etwas, das in der Sprache des Verstandes hieße: „Höre auf zu arbeiten" oder „Lege dich schlafen". Das Schwindelgefühl am Abgrund will sagen: „Tritt zurück". Seine Warnung möchte uns vom Fallen retten, indem es uns das Phantom eines Fallens vorspiegelt, ehe wir faktisch zu fallen beginnen. Furcht, die uns eine mögliche Lebensschädigung als „Gefahr" anzeigt, ehe sie eintritt, und uns

hierdurch die Flucht erleichtert; zur Tätigkeit spannende Hoffnung, in der sich uns ein Gut verspricht, ehe wir es besitzen; Scham, in deren Gefühlsvollzug Leib und Seele ihren verschlossenen Eigenwert vor der Öffentlichkeit für das Auge des Würdigen und die Hingabe an ihn bewahren; Appetit und Ekel, in denen sich uns Nützlichkeit und Schädlichkeit einer Speise für die mögliche Aufnahme in den Organismus emotional darstellen; Reue, die unsere Vergangenheit entlastet und uns frei zu neuem Guten macht, indem sie schmerzvoll reinigt und verwirft[1]: das sind einige Beispiele davon, daß Gefühle einen ihrem Erleben selbst einwohnenden Sinn haben können, der sich von ihrer kausalen Herkunft und von der rein objektiven Zweckmäßigkeit im Lebenshaushalt, wie sie zum Beispiel auch den mannigfachen eines erlebten Sinnes ermangelnden Schmerzarten zukommt, gar sehr unterscheidet. Aber wie es nicht sinn- und bedeutungsleer ist, so ist das Gefühl auch nicht bloßer Zustand. Es gibt auch emotionale Verhaltungsweisen oder Funktionen, die sich auf das rein Zuständliche des Gefühls in mannigfach veränderlicher Weise aufbauen können[2]: derselbe Schmerz und Leidenszustand (nicht etwa bloß der ihn bedingende Reiz) kann

---

[1] Eine eingehende Analyse des Reueaktes findet sich in meinem Buche „Vom Ewigen im Menschen", I. Bd. Vgl. ferner mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl. 1922. Cohen, Bonn.

[2] Fällt das Fühlen der Gefühlszustände (die mit ihren Ausdruckskorrelaten dabei erhalten sein können), ganz weg, oder ist es erheblich abgeschwächt, so ergeben sich Zustände, wie sie Löwy und Schilder bei Depersonalisierten beschrieben hat. Die Kranken erleben zwar Gefühlzustände, aber auf Grund des Mangels der einheitlichen zentralen Gefühlsfunktion wie abgespalten vom „Ich" und ohne Einheit mit seinen Gesamttendenzen. S. W. Paul Schilder: Selbstbewußtsein und Persönlichkeitsbewußtsein, Berlin 1914, S. 60.

in sehr verschiedenen Graden und Arten funktionell gefühlt werden. Bei historischer Konstanz der Reiz- und Wachstumsschwellen der Gefühlszustände (zum Beispiel körperlicher Schmerzen), kann die wohlzuunterscheidende Leidensschwelle und die Leidenskraft für den Schmerz in der Geschichte der Zivilisation gar sehr verschieden abgestuft sein; und dasselbe gilt für die Freuensfähigkeit gegenüber den Lustzuständen; sie ist um so größer, je geringer und flüchtiger die Lust sein kann, welche die emotionale Funktion des „Sichfreuens" ins Spiel setzt. Auch der Art nach kann die emotionalfunktionelle Aufnahme eines und desselben Gefühlszustandes in das Ich wechseln. Wir können uns einem Leide „hingeben" oder uns gegen es anstemmen, wir können es „ertragen", „dulden", schlicht „leiden", ja können es „genießen". (Algophilie.) Immer bedeuten diese Worte wechselnde Arten des Fühlens und eines darauf gebauten Wollens, die mit dem Gefühlszustand noch nicht eindeutig bestimmt sind.

Aber noch ein Stockwerk über diesen „Gefühlsfunktionen" stehen diejenigen Betätigungen und Akte unserer geistigen Persönlichkeit, die der Größe, dem Ort, dem Sinn, der Fruchtbarkeit unserer Gefühlszustände im Ganzen des Lebensraumes und -zusammenhanges einen völlig verschiedenen Charakter erteilen können. Hier liegen Unterschiede der Aufmerksamkeit, zum Beispiel der Beachtung und Nichtbeachtung der Gefühle, Unterschiede der geistigen Willensbetätigung, die Schmerz und Leid „suchen" oder „fliehen", sie wahrhaft „überwinden" oder nur „verdrängen" können, Unterschiede der Bewertung (als Strafe und Sühne, als Läuterungs- oder Besserungsmittel usw.), endlich Unterschiede der

religiösen und metaphysischen Deutung, durch die unsere Gefühle über ihren unmittelbaren Erlebnissinn hinaus als Glied in den Zusammenhang der Welt und ihres Grundes eingefügt werden. Jede Leidenslehre enthält darum auch eine besondere Symbolik unserer Herzenserregungen, ein Hineindeuten lenkender, sinnvoller oder sinnleerer Kräfte in ihr mannigfaches Gefühlsspiel. Ist also das reine Empfindungsmäßige und Zuständliche an Schmerz und Leid gleich Tatsache und unentrinnbares Schicksal alles Lebendigen, — es gibt doch über diese blinde Tatsächlichkeit hinaus eine Sphäre des Sinnes und eine Sphäre der Freiheit, an der die großen Heilslehren ansetzen.

Alle Leiden und Schmerzen der Kreaturen haben einen Sinn, zum mindesten einen objektiven Sinn. Wie schon Aristoteles erkannte, drücken Lust und Unlust aller Art je eine Förderung oder eine Hemmung des Lebens aus. Dieser Satz bleibt prinzipiell richtig trotz scheinbarer Ausnahmen. Gewiß können wir uns mit einem Schluck eiskalten Wassers, das lustvoll den Durst stillt in erhitztem Zustande den Tod trinken; gewiß gibt es schmerzvolle Operationen, die das Leben des Gesamtorganismus retten; gewiß gibt es süße wohlschmeckende Gifte und bittere Arzeneien im wörtlichen und übertragenen Sinne. Auch die Grade von Lebensschädlichkeit und Schmerz scheinen wenig einander angepaßt. Das Ausreißen eines Fingernagels bereitet großen Schmerz, obgleich es für den Lebensprozeß ohne Bedeutung ist; die Abtragung eines Teiles der Großhirnrinde, die tötlich ist, ist schmerzlos. Aber diese und ähnliche Einwendungen lassen sich durch Einführung von drei anderen Wahrheiten mit dem Prinzip des

Aristoteles vereinigen. Nur auf die für jeden Organismus arttypischen Schädigungen und Förderungen, die ihm von der Natur her selbst begegnen, ist das Warnungs- und Lockungs- oder Einladungssystem unseres Gefühlslebens eingestellt. Ist ein Teil des Organismus im normalen Falle geschützt vor Eingriffen wie die Hirnrinde durch die Schädeldecke, so fehlt der Alarmruf des Schmerzes, durch den jedes Organ dem Zentrum seine Gefährdung mitteilt. Auf die wechselnden zivilisatorisch bedingten Reize und Reizkombinationen konnte die Natur so wenig Rücksicht nehmen wie auf seltene künstliche Eingriffe. Ferner ist die Förderung und Hemmung des Lebens, für die Lust und Unlust Zeichen und psychische Innenspiegelungen sind, nicht bei allen Gefühlsarten Förderung und Hemmung des Gesamtlebens des Organismus als ganzen Individuums, sondern meist nur für die Lebenstätigkeit jenes Teiles des Organismus und seines augenblicklichen Zustandes, der je zunächst von den Reizen betroffen wird. Die niedrigeren periphereren Gefühle, vor allem die Gefühlsempfindungen, täuschen an sich nicht über den Wert des Reizes. Aber sie sind gleichsam ganz partikularistische Zeugen und zugleich zeitlich überaus kurzsichtig. Auch der Trunk Wasser fördert vorübergehend die Lebenstätigkeit der unmittelbar gereizten Organe trotz der Schädlichkeit des Reizes für das Ganze und auf längere Sicht. Endlich wird die Lehre des Aristoteles tiefer fundiert, wenn man sie mit der Lehre von den Tiefenschichten der Gefühle verbindet, wie ich sie andernorts[1] entwickelt habe. Ich nahm hier folgende Tiefenschichten an: 1. Die Gefühlsempfindungen, die

[1] S. Formalismus in der Ethik, II. Aufl.

ausgedehnt und ortsbestimmt am Organismus sind (Schmerz, Wollust, Kitzel- und Juckempfindung). 2. Die nur dem Ganzen des Organismus und seinem Vitalzentrum zukommenden Vitalgefühle (Mattigkeit, Frische, starkes und schwaches Lebensgefühl, Ruhe und Gespanntheit, Angst, Gesundheits-, Krankheitsgefühl); sie werden nicht wie etwa Trauer, Wehmut, Freude als Qualitäten des den Leib „habenden" seelischen „Ichs" erlebt, sondern sind durch das Ganze der Leibeinheit hindurch vage ausgebreitet und sind ichbezogen erst durch die Vermittlung der Ichbezogenheit des Leibes. 3. Die seelischen Gefühle, die unmittelbar ichbezogen sind und zugleich funktionell bezogen auf wahrgenommene, vorgestellte, phantasierte Gegenstände, Personen der Umwelt, Dingen der Außenwelt oder des eigenen erst durch die Vorstellungstätigkeit vermittelten Selbst. Erst auf dieser Stufe wird das Gefühl „intentional" und kognitiv werterfassend, kann als „dasselbe" wiedergefühlt werden (Gefühlserinnerung), kann auch in der Form der Sympathie nachgefühlt, respektive mitgefühlt werden. Die zwei anderen Gefühlsarten dagegen bleiben „zuständlich" und es gehört zu ihrem Wesen, immer nur „aktuell" zu sein und nur dem Subjekt allein zuzukommen, das sie hat. Sie sind nicht im selben Sinne „mitteilbar" wie die tieferen Gefühle; die Gefühlsempfindungen sind es überhaupt nicht, die Vitalgefühle sind es zwar noch, aber nicht im selben Sinne und nicht auf dieselbe Weise wie die seelischen Gefühle. Durch die wechselnden gefühlsmäßig erlebten Leibzustände sind sie nur wenig zu verändern, indem sie im Allgemeinen der Sinnkonsequenz der vorgestellten vom Leibe unabhängigen Vorgänge folgen, deren Wertaspekt sie zugleich erfassen. 4. Die

rein geistig metaphysisch religiösen Gefühle, die „Heilsgefühle" bezogen auf den Kern der geistigen Person als unteilbares Ganzes (Seligkeit, Verzweiflung, Geborgenheit, Gewissensqual, Friede usw.). Wer diese Gefühlsschichten und die reichen, mannigfachen Verlaufsgesetze der auf ihnen stattfindenden Gefühlsvorgänge, sowie ihr gesetzmäßiges Verhältnis zueinander genauer studiert, wird sofort erkennen, daß sich jene „Förderung" und „Hemmung", die in dem alle Schichten durchwaltenden Lust-Unlustgegensatz erfaßt oder nur objektiv angezeigt wird, für die Gefühle der verschiedenen Schichten nicht immer auf „dasselbe" bezieht, das da gefordert und gehemmt wird. Das Leben des Gesamtorganismus wird nur in den Vitalgefühlen als gefördert oder gehemmt (respektive als gefährdet oder zu fördernd) erlebt. Die partikularen und kurzsichtigen Gefühlsempfindungen müssen erst durch das seelische Vitalzentrum verarbeitet, gleichsam „vernommen" und in ihrem Zusammenspiel „gewürdigt" werden, um in Beziehung auf den gefühlten Vitalzustand des organischen Ganzen biologisch sinnvoll verwertet zu werden. Die seelischen Gefühle und die geistigen Gefühle aber sind überhaupt nicht da, um die Förderung und Hemmung desjenigen „Lebens" anzuzeigen, das wir Menschen mit den höheren Tieren im wesentlichen teilen, sondern sie sind da, um die Vervollkommnung und die Selbstwertminderung unserer geistig-seelischen Person uns kund zu tun, deren sittliche Bestimmung und je individuelle Grundrichtung von unserem animalischen Leben in weitem Maße unabhängig ist. Dies gilt besonders für die religiös-metaphysischen und die sittlichen Gefühle (alle Gewissensgefühle zum Beispiel).

Der formalste und allgemeinste Oberbegriff, unter den alles Leiden zu bringen ist (von der Schmerzempfindung bis zur metaphysisch-religiösen Verzweiflung) scheint mir der Begriff des Opfers zu sein. Wie der Tod im objektiven Sinn des Wortes „Opfer" ist, das das organische Individuum um der Fortpflanzung der Art willen zu tragen hat (auch ursprünglich seine Ursachen aufs engste zusammenhangen mit den mit der Fortpflanzung verbundenen Substanz- und Kräfteverlusten), sein natürlicher Eintritt aber und damit die Lebensdauern von dem Fortpflanzungsgeschäft sich weitgehend als abhängig erweisen; wie der Tod morphologisch Opfer ist für die, erst in der Metazoenwelt (das heißt unter den Mehrzelligen) auftretenden Organisation und Differenzierung des Organismus (Minot): so ist auch alles Leid und Schmerz seinem metaphysischen formalsten Sinnes nach Opfererlebnis des Teiles für das Ganze und des Niederwertigen für das Höherwertige.

So wahr aber der Aristotelische Grundgedanke ist über Lust und Unlust als Zeichen der Förderung und Hemmung des Lebens, respektive der geistigen Seele und Person, so kann er doch den Sinn des Daseins von Leid und Schmerz in der Welt überhaupt nicht verständlich machen. Was er uns verstehen lassen kann, das ist allein die sinn- und zweckvolle Bindung und Verknüpfung von Schmerz und Lust an die Reize und Reaktionen des Organismus, bei deren Dasein Schmerz und Lust eintreten: Sinnvoll und zweckvoll sind diese Bindungen und Verknüpfungen als ein System von Signalements (Lockungen, Warnungen) für bestimmte Verhaltungsweisen des Organismus. Alle Art von „Dressur" von Tieren und Menschen, sofern sie mit Prämie (Belohnung)

und Strafe (in nicht moralischem Sinne des Wortes) arbeitet, benützt nur diese natürlichen Zuordnungen der Gefühle an je bestimmte Lebensvorgänge und ihren besonderen Wert für das organische Leben zu bestimmten Zwecken. Insofern hat man die eigenen Lebenserfahrungen, die der Organismus auf Grund von Erfolg und Mißerfolg ursprünglich zufälliger, entweder rein reflektorischer oder „spielerischer" Bewegungen („Versuch") macht, auch zutreffend „Selbstdressur" genannt. Alle von außen kommende künstliche Fremddressur andererseits benutzt nur jenes natürliche Prämien- und Schadensystem des organischen Gefühlslebens für solche Situationen, Handlungen, Ziele, die für die natürliche normale Lebensweise des Organismus nicht typisch sind. Aber es ist zu fragen: Mußte es — wenn es ein Signalsystem der Warnungen und der Lockungen für lebensfördernde und lebensschädliche Verhaltungsweisen geben sollte — gerade die eigentümliche Qualität Schmerz und Leiden sein, die in dies Zeichensystem aufgenommen wurde? Warum nicht andere Signale? Warum nicht Signale, die eben nicht „weh" tun — so wie es der Schmerz doch eben tut? Warum hat sich der Weltgrund, wenn er so vernünftig war, dem Lebewesen ein System natürlicher Signale zu geben, für das, was es zu seiner Selbsterhaltung und -Förderung tun und unterlassen sollte, nicht weniger barbarischer und heftiger Mittel bedient, um uns zu warnen und zu locken? Und warum war die Güte und Liebe, die dem Weltgrund die höheren Religionen viel zu ausschließlich zuschreiben, seiner Vernunft so wenig angemessen, daß er gerade Schmerz und Leid wählte, um seine Kreaturen zu warnen und um die Alarmtrommel der Lebens-

gefährdung zu schlagen? Zu einer Theodicee, zu der man den Gedanken des Aristoteles oft verwandt hat, reicht der Gedanke eben nicht zu. Ich sage frei: Würde ich Idee und Dasein Gottes erst aus einem Kausalschluß von der Beschaffenheit und dem Dasein der Welt, so wie sie mir bekannt ist, gewinnen wollen — nicht aus einem ursprünglichen Person- und Erfahrungskontakt meines Personkernes mit einer heiligen Güte und Weisheit —[1] so würde mir selbst in dem Falle, daß die ganze übrige Welt in Friede, Seligkeit und Harmonie erglänzte, das Dasein einer einzigen, wenn auch noch so schwachen Schmerzempfindung — eines Wurmes zum — Beispiel vollständig genügen, um der Anerkennung eines „allgütigen" Schöpfers der Welt meine Zustimmung zu versagen.

Nur indem man die Tatsache von Schmerz und Leid unter das Licht der Idee des Opfers rückt, wie es zuerst das Christentum im Gedanken des liebegeborenen, freien stellvertretenden Opferleidens Gottes selbst in Christo in geschichtlich machtvollster Weise getan hat, ist es — vielleicht — möglich, einer tieferen Theodicee des Leidens näher zu kommen.

Der dunkle vieldeutige Begriff des „Opfers" muß dazu erst geklärt werden. Von einem „Opfer" im objektiven Sinne (im Unterschiede von einem freien „Sich oder Etwas opfern", dessen nur freie geistige Personen fähig sind) läßt sich überall sprechen, wo die Kausation eines Gutes eines vergleichsweise „höheren Wertranges" an eine Vernichtung oder Minderung eines Gutes vergleichsweise geringeren Ranges, respektive an die Setzung eines Übels der niedrigeren Rangstufe wesens-

[1] Vgl. über das einzig Berechtigte dieses letzteren Weges mein Buch „Vom Ewigen im Menschen".

notwendig geknüpft erscheint. Wo man nur positive und negative Werte und verschiedene Quantitäten in beiden Gruppen annimmt — nicht aber auch objektive Rangstufen, (deren jede wieder positive und negative Werte enthält), kann man nur von „Kosten" sprechen, nicht aber von „Opfern". Wer nur eine größere Lust einer kleineren, eine längerdauernde zukünftige einer kurz dauernden gegenwärtigen Lust, ein kleineres Übel und Leiden einem größeren, eine größere Lust einem mit ihrer Ursache verknüpften kleinerem Übel vorzieht, bringt darum kein „Opfer". Er berechnet nur richtig die „Kosten". Der Opfergedanke enthält mehr: Nicht nur eine Arithmetik von Lust und Unlust, der Güter und Übel, sondern endgültige, nicht in anderer Form wieder einkommende Aufhebung von Gütern und Lust, respektive endgültige Setzung von Übeln und Unlust. Gleichwohl ist jedes Opfer (im subjektiven wie im objektiven Sinne) immer auch notwendig ein Opfer „für Etwas". Bloße Setzung eines Übels oder eines Leides ist als objektives Geschehen objektiv sinnlos; als frei erstrebtes intendiertes Geschehen ist es unsinnig, zum Beispiel pathologisch wie in der Algophilie, der Grausamkeitswollust, dem puren fremd- und selbstzerstörerischen Negativismus. Eben dieses „für" deutet immer hin auf einen positiven Wert höheren Ranges oder die Vermeidung eines Übels höheren Ranges — höher als jenes Ranges, auf dem das geopferte Gut gelegen ist. Und nur da ist „Opfer" notwendig, wo die Kausalität als Gesetzmäßigkeit der die Werte tragenden Dinge und Vorgänge das Realwerden eines höheren positiven Wertes (respektive die Vermeidung Übels höheren Ranges) notwendig knüpft

an die Setzung und das Realwerden eines Übels niedrigeren Ranges.

Von diesem formalsten Begriff des Opfers aus gesehen — so behaupte ich nun — sind aber alle Arten von Schmerzen und Leiden an sich — wie immer sich der Leidende zu ihnen verhalte — nur die subjektiven seelischen Spiegelungen und Korrelate — zu Opfervorgängen, das heißt zu sich auswirkenden Tendenzen, in denen ein Gut niedrigerer Ordnung für ein Gut höherer Ordnung preisgegeben wird.

Das sichtbarste Verhältnis ist hier das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem, wo immer ein übersummenhaftes reales (also nicht nur künstliches, von Gnaden unseres zusammenfassenden Verstandes lebendes) Ganzes vorliegt — ein Ganzes also, dessen Sein, Wirken und Wert unabhängig ist von Sein, Wirken und Wert seiner Teile. Nur da, wo das Ganze als Ganzheit (totalitas) in seinen Teilen wirkt, ist und lebt, die Teile aber nicht nur im Ganzen, sondern auch „für" das Ganze wirken, kann zwischen Teil und Ganzem von Opfer die Rede sein und besteht die Möglichkeit von Auftreten von Leiden (irgendwelcher Art). Nur in diesen Fällen heißen die Teile des Ganzen auch seine „Glieder" (Organa); und nur in diesem Falle besteht zwischen Ganzem und Teil das übersummenhafte Verhältnis der „solidarischen Verknüpfung", insofern im Sinne des Herrschens und Leitens und Lenkens das Ganze „für" die Teile ist, aber auch im Sinn des je spezifizierten Dienens, Geleitet, Gelenktseins die Teile „für" das Ganze. In einer formal rein mechanisch summenhaften Welt könnte es schon die Möglichkeit von Leid und Schmerz nicht geben — geschweige diese selbst. Aber auch in einer Welt,

deren Teile keine selbständigen, mit Eigenschaften ausgerüstete Substanzen wären, sondern nur ausschließlich im Dasein und Sosein vom Ganzen „abhängige" Teile („Modi" des Ganzen oder gar nur subjektiv herausgeschnittene Seitenansichten des Ganzen, „Gesichtspunkte" auf das Ganze) fehlte dem Leide und Schmerze die Minimumbedingung seiner möglichen Existenz. Darum wird nicht nur der gemeine rationale Kausalschlußtheismus, sondern ebensowenig der mechanistische Materialismus und Assoziationsstandpunkt gegenüber der Seele, ebensowenig auch der abstrakte pantheistische Monismus (Spinoza, Hegel zum Beispiel) das Dasein irgend einer Sache vom Wesen des Leides und Schmerzes je verständlich machen können. Denn immer erst der Widerstreit selbständiger und eigengesetzmäßiger Teile zu ihrer Funktionsstellung in einem Ganzen, mit dem sie solidarisch sind und das es mit ihnen ist, ist der allgemeinste ontologische Grund zur Möglichkeit von Leid und Schmerz in einer Welt überhaupt wie immer auch die besonderen causae secundae aussehen mögen, die Leid und Schmerz im irdischen Lebewesen in dieser und jener Form hervorrufen. Und nur die Art wie ein Ganzes (im eben bestimmtem Sinne) im Falle dieses Widerstreites den Widerstreit seines Teilgliedes für sich selbst „hat" oder „erlebt", (respektive der Teil den Widerstreit des Ganzen), ist das, was wir im allgemeinsten Sinne „Unlust" nennen. Solcher Widerstreit setzt spontane (darum nicht willkürliche) Aktivität sowohl im Ganzen als Ganzes als im Teil als Teil voraus. Gelänge es (wir kommen später auf die Technik des „Duldens" zurück), jede Art des Widerstandes des Ganzen gegen den Teil wo immer der Teil nicht sinngemäß

für das Ganze wirkt, zu beseitigen, so wäre auch die allgemeinste Bedingung für möglichen Schmerz jeder Art beseitigt; sie wäre nicht minder beseitigt, wenn der Teil dem dynamischen Wirken des Ganzen vollständig sich fügte und keinen Widerstand gegen es aktiv äußerte. An die Stelle dessen, was wir hier „Ganzes" und „Teil" nennen, kann Alles treten, was im weitesten Sinne des Wortes eine Vieleinheit solcher Art ausmacht. Schon nach einer oberflächlichen, nicht metaphysisch gedeuteten Erfahrung, sind dies in unserer Welt der Menschenerfahrung zunächst alle Lebenseinheiten (Zelle-Organismus, Organismus und sozialbiologische Ganzheit), ferner alle geistigen Personeinheiten einerseits im Verhältnis zu den Gesamtpersonen, deren „Glieder" die Einzelpersonen (unbeschadet ihrer individuellen Eigenwürde) sind (Nationen, Staaten, Kirchen, Kulturkreise). Wäre auch die Welt als solche — was wir nicht sicher wissen — ein so geartetes Ganzes, so müßte man auch der „Welt" als solcher eine Art des Leidens zuschreiben. Wie der natürliche Tod das zielhaft und sinnhaft in der Zeit seines Eintritts bestimmte natürliche Selbstopfer des Individuums für seine Fortpflanzung, also auch für die Erhaltung, respektive Steigerung des Artganzen ist, — das „Opfer", das das Leben selbst für mehr und für höheres Leben automatisch bringt — die Idee des Todes aber der leidvollste Gedanke ist, den der Mensch als Lebewesen zu denken vermag, sofern er von seinem individualen Lebensdrang bei der Betrachtung des Todes ausgeht, und das heißt weder ausgeht von den, der Lebensevolution selbst immanenten Zielen noch von den Forderungen und den Schicksalen seiner geistigen übervitalen Persönlichkeit — so ist der Schmerz

so etwas wie der „Tod im Kleinen" — ein Opfer zugleich des Teiles (respektive seiner eigenen Lebensförderung) für die Erhaltung des ganzen Organismus — und zugleich eine Gemahnung an den Tod. Nur das „innewerden" ihrer für das Ganze notwendigen Beschränkung und Hemmung, die eine Lebenseinheit (heiße sie Zelle, Gewebe, Organ, Organsystem) erfährt, dadurch, daß sie einem organisierten Ganzen als dienendes Element eingegliedert ist, ist das, was wir „Schmerz" und „Lust" nennen.

Und auch darin sind sich Schmerz und Tod einander ähnlich, daß ihre Daseins- und Eintrittsbedingungen im Ganzen der Natur und des Lebensbaumes um so wahrscheinlicher und um so unentrinnbarer werden, als die Größe, die qualitative Differenzierung, die Hierarchisierung, die Arbeitsteilung, die Spezifizierung des Vitalganzen im Verhältnis zu seinen Teilen wächst. Erst der „Verband" schafft die Bedingungen des Schmerzes. Erst innerhalb der mehrzelligen deutlich „organisierten" Lebewesen beginnt auch eine deutlichere Erscheinung des Todes und erst hier dürfte auch die erste deutlich schmerzartige Empfindung einsetzen. Der „Kampf der Teile" (Roux) im Organismus und ihre Liebessolidarität in gemeinsamer abgestufter Dienstschaft an das Ganze, haben dieselbe Urbedingung ihrer Möglichkeit — eben die Verbandsbildung. Andererseits haben alle diejenigen Schmerzen, die „Wachstumsschmerzen" sind (Hemmungen des wachsenden Teiles durch den Widerstand seiner schon fester und starrer gewordenen Umgebung) und die gleichsinnigen „Wehen" der Geburt im kleinen denselben „Sinn", den das Individualübel des Todes für die Fortpflanzung hat. Wie die Fortpflanzung ein

Wachstum des Individuums über sich selbst hinaus genannt worden ist, Wachstum seinerseits aber selbst wieder auf Fortpflanzung der intraindividuellen Zellen beruht, aus denen ein Organ zusammengesetzt ist, so ist der Tod vergleichbar einem Wachstumsschmerz des Lebens des Individuums über sich selbst hinaus und der Wachstumsschmerz einem Tod der sich teilenden Gewebs- und Organzelle als Wegspur der Fortpflanzung. Der Opfergedanke knüpft Tod und Schmerz in beiden Fällen eng aneinander. — Nur innerhalb des Organischen besteht dieser Gegensatz und kann er bestehen.

Alles was wir „Leiden" nennen im Gegensatz zu „Tun" und „Wirken" (nicht zu Lust) ist zweifacher Art. Der Widerstand eines Ganzen gegenüber einem Teil wird von dem Teile um so mehr empfunden, je weniger der Widerstand leistende Teil Kraft für den Gegen-Widerstand und seine Selbstbehauptung einzusetzen hat. Der Schmerz, (als das Innewerden dieses „Leidens") ist der Schmerz der Ohnmacht, der Armut, der Dürftigkeit, des Kräfteniedergangs, des Alterns. Aber das „Leiden" wächst nicht minder durch den polar entgegengesetzten Vorgang: Durch eine übernormale Aktivität des Teiles gegen das Ganze, das den an Kraft und Umfang „wachsenden" Teil vermöge der Erstarrung seiner Organisation gewaltsam niederhält. Das ist der entgegengesetzte Typus von Schmerz, der Wachstums-, der Werdeschmerz — die „Wehen der Geburt". Mag der letztere der edlere Schmerz sein, der erste der gemeinere, der erste Zeichen des Absterbens, der zweite Vorzeichen einer Steigerung des Lebens — „Opfer" sind sie beide.

Wie sich vitale Liebe (die bei höher organisierten zweigeschlechtlichen Wesen bestehende Innenseite des

Fortpflanzungsdranges) mit dem Tode (als der ursprünglichen Rückwirkung des Substanz- und Kräfteverlustes bei der Fortpflanzung auf das Ganze) ebenso zusammengehörig erweisen als Tod und Schmerz mit Verbandsbildung — die ja selbst Wirkung der aufbauenden sich suchenden eroshaften Kräfte der Lebenseinheiten ist — so hängen auch Liebe und Schmerz notwendig und innig zusammen. Liebe als Urkraft aller Verbandsbildung (im Raume) und aller Fortpflanzung (in der Zeit) schafft daher erst die Vorbedingung des „Opfers", die sowohl Tod als Schmerz sind. Derselbe dunkle Drang des Lebendigen, über sich hinaus zu gehen nach immer mehr Leben, der sich in Verbandsbildung und Fortpflanzung gemeinsam äußert, schafft erst die ontologische Vorbedingung des Schmerzes. Der Schmerz und der Tod stammen in diesem doppelten Sinn aus der Liebe. Sie wären nicht ohne sie.

Liebe, Tod, Schmerz, Verbandsbildung und Steigen der Organisationshöhe (ächte „Entwicklung") durch Differenzierung und Integrierung: Sie bilden also schon in der Sphäre des rein vitalen Seins — eine notwendig und untrennbar zusammengehörige Gruppe von Vorgängen und Zuständen. Es ist zu denken schwer! Aber wir müssen in einer einfachen Intuition die ganz innige und notwendige Einheit dieser großen elementaren Lebenserscheinungen erschauen. Das Leben der irdischen Pflanzen-Tier-Menschen-Organisationen ist für die Zusammengehörigkeit der Ideen dieser Dinge nur ein zufälliges Beispiel. In verschiedenen „Seitenansichten" gleichsam enthüllt sich uns in dieser Intuition der eine Aufschwung des Lebens — um so erhabener nur, da dieser Elementargeschehnisse des Lebens alles

Lebendige — in irgend einer primitiven oder komplizierten Form — schicksalsmäßig teilhaftig ist.

Und sucht man einen Namen der identischen Einheit in diesem Ganzen zusammengehöriger Geschehnisse und Zustände, so gibt es nur den einen Namen, der sie eint: Opfer. Ein Niedrigeres wird hingegeben für ein Höheres; der hingebende oder hingegebene Teil leidet und stirbt „stellvertretend" für das Ganze, auf daß das Ganze gerettet, erhalten werde — je nachdem gefördert und gesteigert. Alles Leiden ist „stellvertretend" und zuvorkommend, damit das Ganze weniger leide. Aller Tod des Individuums ist stellvertretend für den sonst erfolgenden Artentod, und dienet eben damit dem Leben, das seine zu starr gewordene Organisation abwirft und über seine gegebene Organisation hinaus will. Alle Liebe ist Opferliebe — Opferecho eines Teiles für ein sich umformendes Ganzes im Bewußtsein.

Die erste Lehre, die uns die Einsicht in diesen Zusammenhang und seine Notwendigkeit verleiht, ist: Man kann nicht das Eine wollen ohne das Andere. Nicht die Liebe und den Verband (Gemeinschaft) ohne den Tod und den Schmerz; nicht die Höherentwicklung und das Wachstum des Lebens ohne den Schmerz und den Tod; nicht die Süßigkeit der Liebe ohne das Opfer und seinen Schmerz. Wird diese Einsicht nicht nur mit dem Verstande, sondern mit dem Herzen ganz ergriffen, so wird sie uns auf weit tiefere Weise mit dem Dasein von Schmerz und Tod versöhnen als die Wahrheit von der bloßen Zweckmäßigkeit des Schmerzes. Denn wenn wir uns die Frage stellen, ob wir auf Liebe und Höherentfaltung des Lebens ernstlich zu verzichten uns entschließen würden um des Schmerzes und des

Todes ledig zu werden, so würden wohl nur Wenige ein einfaches „Ja“ darauf antworten können. Sind Tod und Schmerz notwendige Wegspuren, die Erhaltung und Steigerung des Lebens und Wachstums wie von selbst zurücklassen, so können wir sie nur schwer ablehnen. Nur die Schmerzen des Mangels, nicht jene des Wachstums dürfen wir dann noch ablehnen und bekämpfen.

Und noch eine zweite Einsicht ist mit dieser verknüpft. Das Opfer ist wie ein Janushaupt, dessen Gesichter zugleich lächeln und weinen! Es schaut zugleich in das Tal der Tränen und in das Tal der Freuden. Das Opfer enthält beides: Die Freude der Liebe und den Schmerz der Abgabe von Leben für das, was man liebt. Das „Opfer“ war und ist in gewissem Sinne vor der Freude und vor dem Schmerze und beide sind nun seine Ausstrahlungen und seine Kinder. Im Opfer sind Lust und Schmerz noch in die Einfachheit des einen Lebensaktus als in ein Bukett hineingebunden; das seinen neuen höheren Zustand suchende Leben, dessen Bewegung selbst Opfer ist, grüßt in ihm den neuen Zustand und nimmt Abschied von dem alten. Das ist ganz klar und evident bei der höchsten Form des Opfers, im freien geistigen Liebesopfer, da man im selben Aktus die Seligkeit des Liebens und den Schmerz des Verlustes des in der Liebe hingegebenen Gutes erlebt. Aber auch in die geistige Auffassung des automatisch sich einstellenden Schmerzes, Todes, Leidens fällt ein Licht von diesem reinsten und höchsten Erlebnis eines freien Geistes zurück, das auch alle untergeistigen Leiden noch mit seinem Glanze seltsam durchflutet. Die Abwägung von Leid und Schmerz des menschlichen Lebens, wie sie

der Hedonismus als Optimismus bald scheinbar mit einem positiven Resultat der Lustbilanz, bald als Pessimismus mit einem negativem Resultat in der Geschichte vorgenommen hat, erscheint schon als Methode von diesem höheren Standort der Erwägung aus widersinnig. Wurzelt doch im Opfer und der Opferliebe Beides mit gleicher Ursprünglichkeit: Lust und Schmerz und das Leben selbst hieße verneinen, wenn man Lust und Schmerz oder eines von beiden verneinen wollte. Ihre höchste Einung, Verdichtung, Synthese erst im reinsten und höchsten Liebesopfer stellt den Höhepunkt des Lebens dar: Verlieren und Gewinnen werden in ihm identisch.

Nur in den niedersten peripherstен Zuständen unseres sinnlichen Daseins gehen daher Schmerz und Lust so weit auseinander. Je mehr wir in die Tiefe unseres Selbst hineingehen und uns zur Aktualität unserer Person sammeln, desto mehr durchdringen sie sich. Der Pessimismus zum Beispiel Schopenhauers, der nur den Schmerz als positiv, die Lust als negativ (das heißt als „Windstille" des schmerzgefärbten Lebensdrängens, Bedürfens, Erstrebens) betrachtet, übersieht Beides: die ganz positive Lust an der Lebenstätigkeit selbst (und die höchste Lust des geistigen „Schaffens") und den Schmerz und das Leiden, die nicht aus „Mangel" entspringen, sondern aus einer Steigerung der Lebenstätigkeit über ihr bisheriges Maß hinaus (zum Beispiel Wachstumschmerz). Das Leben bewegt sich nie und nirgends weiter nur durch die Abstoßungskraft von gegebenen Unlustzuständen her, durch sogenannte „Bedürfnisse", zwingende Drang- und Spannungszustände, wie schon John Locke falsch gelehrt und Schopenhauer wiederholt hat. Es ist wie beim Menschen und

den höheren Wirbeltieren, das „Spiel" beweist, bei niedrigeren Tieren bis zu Einzelligen die „Bewegungen aufs Geratewohl" vielmehr ursprünglich aus dem Überfluß seiner Kräfte heraus lustvoll tätig; die nützlichen Effekte dieser Bewegungen, die das Gedächtnis fixiert und immer genauer bestimmten Reizkombinationen zuordnet, sind dieser ursprünglich lustvollen Tätigkeit gegenüber sekundär — und erst durch Gewöhnung an die Güter und „Erfolge", die solch zweckfreies, gleichsam spielerisches Tun hervorgebracht haben, entspringen die sogenannten „Bedürfnisse". Auch die höchsten Schöpfungen des menschlichen Geistes bilden so wenig eine Ausnahme dieser Regel wie die stärkste Sinnenlust — die Wollust des Zeugungsaktes. Nicht der „willensfreie" ästhetische Genuß, wie Schopenhauer meint, bedeutet die größte Seligkeit. Die Befriedigung, die ein Künstler, ein Forscher an seinem fertigen Werke selber hat, ist unvergleichbar größer als diejenige, die er an dem Ruhme oder dem Lobe und Beifall der Umwelt — durch den Mitgenuß von deren Genuß — je haben könnte, die dieses Werk bewundern. Aber noch unverhältnismäßig größer ist des Schöpfers Lust, des „Genius" (genitor) am Prozesse des Schaffens selbst als an seinem Produkte, dem Werke — und er wird sein Werk für „fertig" halten erst dann, wenn die dem Schaffensprozeß einwohnende Freude schon zu versiegen beginnt. Nur Gott ist seines Schaffens nie leid — und darum allein ist sein Werk unendlich. An die Hervorbringung des Lebens aber durch Leben in der Zeugung hat die Natur die tiefste sinnliche Lust des Lebens geknüpft. In den Feuerzeichen der Wollust hat sie das Schaffen des Lebens durch Lebendiges unvergleichlich höher

ausgezeichnet als in den Lustzuständen, die bloße Erhaltung des Lebens (durch Befriedigung von Hunger und Durst) anzeigen. Derselbe Aktus der Fortpflanzung, der ursprünglich mit dem Tode als dem Übel des Übels zusammenfallend erst bei den Metazoen sich von ihm schärfer und schärfer scheidet — aber immer des Todes erste Ursache bleibt[1], ist auch der tiefsten Lust von der Natur für würdig befunden worden.

Die höheren — die sogenannten historischen — Entwicklungsstufen des Menschen verhüllen oft diese einfachen gesetzlichen Zusammenhänge; — aber sie durchbrechen sie nicht. Freilich treten hier auch leid- und lustbestimmende Faktoren hinzu, die in den puren biologischen Zuständen und Gesetzen kein Gleichnis haben und nie durch jene Gesetze allein bestimmt sind. Der menschliche „Gedanke" eröffnet eine neue Welt — der Schmerzen und der Freuden.

Ein Gesetz bleibt zunächst auch hier bestehen. Durch immer umfassendere und zugleich immer innigere, die Abhängigkeiten von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe steigernde Verbandsbildung und Verbandsüberschneidung, durch sich steigernde Differenzierung und Integrierung des Lebens, der Zivilisation, Arbeit und geistigen Kultur seiner Gemeinschaft wird der Mensch in seiner Geschichte sowohl quantitativ steigender Schmerzen und Leiden als einer immer steigenden qualitativen Mannigfaltigkeit der Leiden teilhaftig.

[1] Beachtenswerte Einwände gegen den obigen, zuerst von Goette aufgestellten Satz, zugleich aber eine sehr tiefsinnige Fortbildung der Goette'schen Ideen gibt die Arbeit von Dr. Herbert Doms „Über Altern, Tod und Verjüngung in „Ergebnisse der Anatomie und Entwicklungsgeschichte", Bd. XXIII, Bergmann 1921. Leider konnte oben die Arbeit nicht mehr verwertet werden.

An seinen Verbandsformen wiederholt sich so das Gesetz, das nach Minot[2] den Tod und nicht minder den Schmerz gleichsam als Opfer des Lebens für die höhere Organisation der Art erscheinen läßt. Alle Beobachter der primitiven Völker sind einig in ihrem Urteil, daß die gleichförmige, stete Heiterkeit des Primitiven — selten durchbrochen durch die elementarsten, unserem Geschlecht zuerteilten Leiden — bei den Zivilisierten kein Gleichnis hat. Die Todesfurcht — eine der stärksten Leidensquellen des Menschen im Unterschiede vom gegenwartsgebundenem Tier, das nur die momentane situationsgeborene Todesangst kennt — ist durch die, bei den Primitiven so stark verbreitete Lehre von der leiblichen unsichtbaren Fortexistenz der Toten oder durch die Lehre und den Glauben von der Wiedergeburt in neuen Leibern (der realen Identität von Enkel und Ahne) fast vollständig gebrochen. Die Leidensfähigkeit an denselben Schmerzempfindungen ist zweifellos geringer und steigt mit der Zivilisation. Obgleich den Unbilden, Zufällen, gefährdenden Mächten der Natur um so viel mehr ausgesetzt als der Zivilisierte, ist die Furcht vor der Natur und das Distanzgefühl zu ihr weit geringer. Beide Gefühle werden ja auch erst durch die objektive Erkenntnis der Natur und ihrer Gefahren und durch den steigenden Kampf mit ihr erweckt, den die technische Zivilisation mit ihr führt. Sowohl das individuelle Ich- und Seelenbewußtsein ist hier in dem Verbande, seinen Kollektivideen und -gefühlen noch vollständig eingesenkt, als das bewußte Leben der ganzen lebenden Generations-

[2] Ch. Minot „The problem of growth, age and death", 1908; s. auch „Moderne Probleme der Biologie", Jena 1913.

einheit in Tradition, Sitte, Brauch der Vergangenheit. Der Einzelne und die Generation ruhen und träumen gleichsam noch ohne eine eigene und als „eigen" bewußte Gefühlszone in den mütterlichen Armen der Natur und der schicksalsmäßig gegebenen Gemeinschaft und Geschichte. Darin aber liegt die Bedingung für das Fehlen all jener tieferen Leiden, die im Zivilisierten erst erwachsen durch jene Selbstverantwortlichkeit für seine Lebensführung, ferner durch jene Isolierung, Einsamkeit und Unsicherheit, Gemeinschafts-, Traditions- und Naturentfremdung, Sorge und Lebensangst, sie sich unumgänglich mit dem Heraustreten aus diesem hegenden mütterlichen Banden einstellen. Aber auch zwischen Kulturvölkern und Epochen ihres Daseins waltet noch dasselbe Gesetz. Geschichtlicher Geist, Tatsinn und Arbeitsenergie, Ernstnehmen der Erde, Größe der Leistung in Zivilisation und Kultur, Größe und verwickelte Organisation des Staates bei starkwachsender Menschenzahl, Verfeinerung der Empfindungen und Sitten, ökonomische Arbeitsteilung und Verfachlichung des Wissens: An diese und andere spezifische Eigenschaften der abendländischen Völker und ihrer Geschichte ist mit Sicherheit wachsendes Glück nicht geknüpft gewesen. China, Japan, Indien sind und waren — ohne die europäische Zivilisation — glücklicher und wären es noch länger geblieben, wäre ihnen die europäische Zivilisation nicht oktroiert worden. Auch innerhalb der abendländischen Geschichte selbst ist das Leiden schneller fortgeschritten als der Schmerz. Rousseau und Kant behalten in diesem Punkte recht: die Zivilisation schafft mehr und schafft tiefere Leiden als sie durch den wachsenden und erfolgreicheren Kampf

gegen die Ursachen der Leiden an Leiden vermindert. Die neuen Freuden- und Genußquellen, die sie schafft, sind erheblich und mannigfaltig nur für die flacheren Gefühlszonen — die tieferen, die Substanz des Menschen ergreifenden sind geschichtlich nur wenig variabel (z. B. Friede des Gewissens, Freuden der Liebe aller Art). Dazu ist schon unsere sinnliche Organisation so eingerichtet, daß die Intensitätsreihe der Schmerzen größer ist als die der Lust und daß die Steigerung der Schmerzempfindung bei wachsendem Schmerzreiz eine erheblich raschere ist als die Steigerung der trägeren Lustempfindung bei wachsendem Lustreiz.[1] Wir gewöhnen uns leichter an objektiv fortschreitenden Standard of live, an Erfindungen, Werkzeuge, Maschinen — so daß die Lustreaktionen auf sie ausfallen — als wir uns an objektiv elende Lagen gewöhnen. Der Schmerz ist also nicht nur steigerungsfähiger, er ist nicht nur stabiler und durch Anpassung weniger verminderbar: er ist auch minder relativ als die Lust. Das Urteil Talleyrands, diejenigen, die nach 1789 gelebt hätten, hätten die Freuden des Lebens nicht gekannt, ist weder nur das Urteil eines Einzelnen oder das einseitige Urteil eines Mannes der höheren Klassen, noch gilt es nur für den durch die französische Revolution heraufgeführten Umschwung. Kann man nicht dasselbe sagen für das Jahr 1914? Und mit noch weit mehr Recht? Wenige Träume sind so grausam durch den Gang der Dinge zerstört worden als die Träume des 18. Jahrhunderts von zunehmendem Menschenglück. Die Mittel, die Werkzeuge, die Organisationen, die für diese

[1] S. Kowalewsky: Lust und Schmerz in „Löwenfelds Grenzfragen des Nervenlebens".

Glückssteigerung aufgeboten wurden, haben die Fähigkeiten und die Seele des Menschen so tief in sich verstrickt, daß das Ziel, um dessentwillen sie unternommen wurden, ganz in Vergessenheit geriet; daß der Mensch an dieser technischen Mittelwelt — an ihrer Eigengesetzmäßigkeit, ihren Zufällen und Unberechenbarkeiten im Grunde mehr leidet als an den Übeln, zu deren Abhülfe sie ersonnen und verfertigt wurde. Geistesgeschichtlich hat dieser Zustand seit J. J. Rousseau den großen Gedanken- und Gefühlszug des Zivilisations- und Kulturpessimismus notwendig aus sich hervorgetrieben. Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann, Nietzsche, Tolstoi, Baudelaire, Balzac, die Slawophilen, Dostojewsky, Strindberg sind wenigstens im Punkte der eudaimonistisch negativen Bewertung der Zivilisation und Kultur vollständig einig. Der gesamten abendländischen Geistesgeschichte vor dem 19. Jahrhundert hatte eine solche große, kontinuierliche Richtung der eudaimonistischen Kulturanklage gefehlt. So ist sie auf alle Fälle — was immer der Begründung ihrer Thesen mangeln mag — ein Index für das tatsächliche Lebensempfinden dieser Zeit.[1] Rat und Trost, die uns von diesen Denkern zuteil werden, sind freilich sehr verschieden. Rousseau — unbekannt wie sein ganzes Jahrhundert — mit der ehernen Konsequenz und Unentrinnbarkeit des zivilisatorischen Lebens gibt uns noch den naiven Rat, in die „Natur", die Idylle zurückzugehen. Kant sagt mit altpreußischem heroischen Geiste: Trotz alledem! und bestreitet, daß man Wert und Würde menschlicher Zustände am Glück

[1] Vgl. hierzu im 4. Bd. dieses Werkes die Abhandlung über „Neuere Versuche einer Geschichtsphilosophie der Dekadence".

oder an der Schmerzlosigkeit messen dürfe. Die Herstellung eines Reiches widerspruchsloser Zwecke in einer vernünftigen weltstaatlichen Gemeinschaft sei das höchste irdische Gut auch dann, wenn in seiner Erwirkung der Mensch immer mehr leiden werde. Der Ausgleich von Tugend und Glück soll nach ihm ins Jenseits verschoben werden. Nach Fichte soll uns die Tat der vernünftigen Formung der Natur als „Material unserer Pflicht" und die Befriedigung des Gewissens, in ihr unsere Pflicht zu tun und unsere Bestimmung zu erfüllen, trösten über die steigenden Schmerzen des Menschen. Hegel, der feierlich erklärt, die Menschengeschichte sei nicht der „Boden des Glücks", sucht uns durch üppigste Ausmalung des schöpferischen Werdestrudels eines in der Geschichte zu sich selbst kommenden Gottes — eines Gottes, der in der Geschichte selbst leidet, aber jeden Leidensschmerz seines ewigen Selbstwiderspruches durch neue Taten und Hervorbringungen gleichsam narkotisiert, über unser starres individuelles Leid, hinauszutragen. Der Mensch ist ihm nur Soldat im Dienste der sich freimachenden göttlichen „Idee"; hingegeben an die Idee und im Kampfe an seinen — „Feind", der metaphysisch doch nur sein Gehilfe in der Auswirkung göttlicher Notwendigkeiten ist, soll er vergessen die Leiden, die ihm der göttliche Geist zur Anspannung seiner historischen Tatkraft als ein Wirkliches vorspiegelt. Schopenhauer empfiehlt genau umgekehrt Ergebung in das ewige Leiden des blinden Willens, der dieser Welt ewiges Wesen sei und dessen höchstorganisierte, darum am tiefsten leidende Manifestation der bewußt und denkend gewordene Mensch ist. — Resignation und Flucht in die Kontemplation der Idee in Philo-

sophie, Kunst, religiöser Askese. Dasein ist „Schuld" und darum Leid — und nur durch die Irrealisierung des Wirklichen durch Verneinung des Weltwillens in uns, kann es zwar nicht Seligkeit, aber Schmerzlosigkeit und Frieden geben. Eduard von Hartmann verbindet Hegels Entwicklungslehre und Historismus mit Schopenhauers metaphysischem Pessimismus. In Erwägungen, die so systematisch durchdacht, analytisch tief als lebensnah sind, sucht er zu zeigen, daß die Leiden der Menschheit sich im Fortschritt der Zivilisation und Kultur vermehren und vertiefen, in der Lustbilanzrechnung also immer mehr über den Lustposten hinausschwingen; daß aber eben in diesem großen Selbst- und Welterfahrungsprozeß der Menschheit sie entwicklungsgeschichtlich zunehmend erlöst werde und sich selbst und in ihr auch Gott erlöse von dem blinden Akte des „fiat", der dieser Welt und in ihr dem Menschen ursprünglich Dasein gegeben hat. Der Eudaimonismus als Wertlehre hat in Hartmann in jeder seiner Formen, als Individual-, Sozial- und Fortschrittseudaimonismus seinen tiefsten und schärfsten Kritiker gefunden. Nietzsche sucht in der Schwungweite von Glück und Leid, seiner Größe und in der inneren Mannigfaltigkeit der Gefühle den Maßstab des Wertes des Lebens. Er fürchtet von der Geschichte der Zukunft weniger das wachsende Leiden, als die Nivellierung der tieferen Leidens- und Lustzustände überhaupt.

Ich zweifle, daß diese Räte und Tröstungen der großen Frage nach der historischen Richtung unseres Lebens — betrachtet nach Lust und Leid — gerecht werden. Sie umkreisen wohl von verschiedenen Seiten das seltsame, hell-dunkle, süß-schmerzliche Lust-Leid-

bouquet des Opfers. Sie berühren aber nur dort und da ein Element seines Reichtums; sie umfassen es nicht und sie trinken seine Tiefe nicht aus.

Kant, Fichte, Hegel und die anderen „Heroiker" des nur allzuheroischen Preußen-Deutschlands sehen klar das in allem Opfer eingeschlossene Leid; und sehen klar den in allem Opfer eingeschlossenen Wert. Aber sie übersehen, daß der Mensch auf Glück überhaupt so wenig verzichten kann als auf das Sein selbst. Die Selbstbejahung jeder Lust ist zu fraglos, als daß man sie bestreiten könnte. Die Lust bedarf in keiner Form einer Begründung ihres Wertes. Sie „ist" und ist wertvoll schon, indem sie ist. Pascal sagt in seiner Abhandlung über die „Leidenschaften der Liebe" sehr gut: „Daß die Lust gut ist und das Leiden schlecht, dazu bedarf man keines Beweises. Das Herz fühlt es."

Der Heroismus der Lustverachtung jeder Art — ist eine Lehre und eine Haltung, die sich so sicher selbst verzehrt wie die Aristippische Lustbejahung jeder Art. Beide enden notwendig in Pessimismus. In Deutschland hat der pure Heroismus in Kant, Hegel, J. G. Fichte denn auch notwendig in den Pessimismus hineingeführt. Die Taten, die der Heroismus fordert mit Verachtung alles Glückes, haben eine Grenze. Die Grenze liegt in der Idee einer Welt, in der sie sich metaphysisch nicht mehr verlohnen. Im „puren" Heroismus ist etwas so tief Lächerliches als in „purem" Hedonismus! Eine Welt, die um der Heroen willen da wäre, würde fordern, daß der Weltgrund selbst die Wesen so lange quäle bis sie ihren „Heroismus" dartun können. Ihre Besten wären apriori immer auch ihre Märtyrer, ihre Gequältesten. Aber eben diese Welt

verdiente samt ihres „Gottes" keine Heroen. Der Heros ist nur so lange sinnvoll, als er in einer Sphäre, die über seine Leiden noch hinausreicht ein Glückseliger ist. Der „absolute" Heros ist kein Heros mehr; — er ist ein Narr, oder ein Kranker, der an Algophilie leidet. Dies erkannt zu haben, war Schopenhauers, Hartmanns und der übrigen „Pessimisten" der „historischen Tat" großes Verdienst. —

Was ist die Folge? Die Folge ist, daß nur dann der sich zweifellos steigende Leidensschmerz der wachsenden Zivilisation und Kultur endgültig „verlohnt", wenn sie in der Liebe, in der wachsenden und sich steigend qualifizierenden Opfer-Liebe auch Gefühle einer geheimen Seligkeit auslöst, die für alle steigenden Schmerzen entschädigen und den Seelenkern über sie erheben. Es ist die Lust der wachsenden Liebe, der extensiv und intensiv wachsenden Gemeinschaft und Geschichtlichkeit des Lebens, die den in diesem Wachsen notwendig mitwachsenden Schmerz schließlich überkompensieren muß. Der Heroismus ist blind für diese Liebe und die ihr zugehörige edelste Lust. Der Eudaimonismus ist blind für das Wachstum der Schmerzen und seine Notwendigkeit. Nur das „Opfer" selbst wächst und seine Notwendigkeit — weder bloß seine Lust, noch bloß sein Schmerz. Nietzsche kam der Wahrheit am nächsten: Die Schwungweite, die Bewegungsgröße des Lebens zwischen Lust- und Schmerztiefen ist in gewissem Sinne „vor" den Lust- und Leidenszuständen selbst; die nur die zufällig erreichten Endpunkte der Pendelbewegung in wachsender Schwungweite sind. Eben der „Sinn" dieser Schwungweite ist das „Opfer". Und dies letzere wußte Nietzsches nur auf

die Mannigfaltigkeit des Lebens und die Größe der Lebensbewegung gerichteter Geist nicht. —

Wenden wir uns nach dieser Wesenserkenntnis des Sinnes von Schmerz und Leid zurück auf alles, was die Menschheit bisher gelernt hat, — durch harte Erfahrung gelernt — wie man sich gegen Schmerz und Leid verhalten solle. Es ist gegenüber der Größe und der Dunkelheit der Aufgabe, gegenüber der ewig stummen puren Tatsache des Schmerzes nur sehr wenig. Aber es ist doch einiges. Immer hatte in diesen Lehren jede Leidenstechnik ihre Wurzel in einer Leidensethik und einer Leidensdeutung metaphysischer oder religiöser Art. —

Es sei zunächst erlaubt, einige Haupttypen solcher Leidenslehren zu betrachten. Blicken wir in der Geschichte umher, so erblicken wir viele Wege der Leidbegegnung. Wir gewahren den Weg der Leidensvergegenständlichung und Resignation; den Weg der hedonistischen Leidensflucht; den Weg der Leidensabstumpfung bis zur Apathie; den Weg des heroischen Kampfes und der Leidensüberwindung; den Weg der Leidensverdrängung und der illusionistischen Leidensleugnung; den Weg der Justifizierung durch Auffassung allen Leidens als Strafleiden; endlich den wunderbarsten und verschlungensten der Wege, den Weg der christlichen Leidenslehre, den Weg des seligen Leidens und der sich im Leiden selbst vollziehenden Erlösung vom Leide durch Gottes barmherzige Liebe: den „Königsweg des Kreuzes".

Der erste dieser Typen stellt sich uns historisch in größerer Reinheit zuerst in der Lehre Buddhas dar, kehrt aber bis zu Spinoza und Goethe in mannig-

fachen Verkleidungen und Zusammenhängen wieder. Die späteren Brahmanischen Upanishads, die zuerst eine endlose Wanderung der Seelen durch immer neue Leiber lehrten, deuten alle Leiden als Strafen für Verfehlungen in einem früheren Leben. In der Sankya- und Yoga-philosophie erst tritt jener metaphysische Pessimismus zutage, der das Leid im Grunde des Seins selbst verankert und es soweit reichen läßt, als die alles Wirkliche umfassende Sphäre des Strebens und Drängens in Ding und Mensch reicht. Auf diesem Grunde baut Buddha auf, der große Lehrer des Todes, diese Seele voll süßer, heiterer Herbstlichkeit in der Grundstimmung. Er will einen Weg zur Beendigung dieses rast- und endlosen, nach dem Gesetz von Schuld und Sühne sich vollziehenden Wanderns zeigen. Dieser Weg ist eine fortlaufende Loslösung des überindividuellen Selbst von aller individualisierenden Begierde, das heißt von jener Kraft, die den brennenden Wirklichkeitsakzent auf die puren Inhalte der Welt wechselnd setzt und die mit dem Leide gleichumfänglich ist. So ergibt sich ihm die Sphärengleichung: Begehren = Wirklichkeit = Leid = Individualität. Diese Loslösung erfolgt in der Vergegenständlichung von Leid und Begier, im reinen Bildwerden dieses eisernen Zusammenhangs von Leid, Begier und Wirklichkeit. Eine innere Technik des erkennenden Hinausdrängens von Begier, Schmerz und Leid aus dem Zentrum der Seele dient dieser Vergegenständlichuug. Auch Liebe, die „Erlösung des Herzens“[1], nicht des Herzens positive Beseligung wie bei den Christen, auch Mitleiden haben ihm nur als

[1] Dies ist — nach Pischels Übersetzung — der ständig wieder kehrende charakteristische Beiname der Liebe in den Predigten Buddhas

Vehikel dieser Erkenntnis Bedeutung. Zielpunkt dieses Weges ist hier nicht Errettung der Person, Herausarbeiten eines seligen individuellen Selbst aus der dunklen Verworrenheit des Organischen. Das Ziel besteht in jener Begehren, Individuum und Leid auflösenden und erlöschenden Meeresstille des Gemütes, in der sich das All und die Individualität entwirklichen, indem sie ganz Bild werden. Gleichzeitig aber soll das Gefühl der Einbeschlossenheit des eigenen Leides in das große Weltleid und in seine Notwendigkeit zur milden Resignation stimmen.

Es ist eine ganze Reihe zusammengehöriger, sich gegenseitig stützender Seelentechniken, die gleichzeitig zur Erkenntnis führen sollen und eben darin den Erkennenden vom Leide erlösen. Man lernt sie am besten kennen durch die Lektüre der ausgezeichneten Übersetzung der Reden Buddhos, die uns K. E. Neumann gegeben hat[1].

Es gibt jeder Art von Schmerz und Leid gegenüber zwei ganz entgegengesetzte Wege, sie zu vermindern und aufzuheben. Der eine Weg ist der aktive äußere Kampf gegen die objektiven natürlichen oder gesellschaftlichen Ursachen des Schmerzes und Leidens — der resolute „Widerstand gegen das Übel" als objektiver Weltbeschaffenheit. Dieser Weg war im großen Ganzen gesehen der Weg der abendländischen aktivheroischen Zivilisation. Der zweite Weg besteht in dem Versuche, nicht die Übel und hierdurch erst das Leiden an ihnen abzustellen, sondern das Leiden an

[1] Karl Eugen Neumann: „Die Reden Gotamo Buddhos", München 1921. Vgl. ferner: Friedrich Heiler: „Die buddhistische Versenkung", 2. Aufl., München 1922, Leopold Ziegler: „Der ewige Buddho", Darmstadt 1921.

allen möglichen Übeln von innen her zu unterbinden durch möglichst restlose und willentlich vollkommene Beseitigung des unwillkürlichen, automatischen Widerstandes, der — wie schon die Inder früh erkannt haben — ebensowohl eine Daseinsbedingung des Schmerzes und Leides ist wie der äußere Reiz, das heißt das natürliche und gesellschaftliche objektive Übel. Durch die positive geistige Kunst gerade des Nichtwiderstandes gegen das Übel — durch seine vollkommene „Duldung" — soll hier das Leiden an ihm von innen, vom Zentrum des Lebens aus aufgehoben werden — indirekt aber das Übel selbst — da das Übel nach dieser Auffassung gar nichts objektiv Reales ist, sondern nur der dunkle Schatten, den eben unser Leiden an der Welt gleichsam auf die Welt wirft. Dieser Weg ist in radikalster, konsequentester, großartigster Form der Weg Buddhas. In weit weniger konsequenter Form ist er auch von der spätrömischen Stoa (Epiktet) und vom Christentum aufgenommen worden. Den neuerdings wieder von L. Tolstoi so stark angezogenen, ja geradezu zur Grundlage seiner ganzen Ethik erhobenen Satz „Widerstehe nicht dem Übel" enthält auch das Evangelium. Auch der Satz, daß durch das Schwert umkommen werde, wer es führe liegt in der Linie des Preises der sogenannten „passiven Tugenden". Trotzdem ist es ohne Zweifel, daß diese Art der Begegnung mit Schmerz, Leid und Übel nicht so wesentlich und so systematisch ist für das Christentum wie für den Buddhismus. Nicht nur die spezifischen Techniken, die Buddha zum Teil schon aus dem System des Yoga übernimmt und fortbildet, fehlen hier. Auch das persönliche Vorbild, das Jesus

durch Lebensgang und Tod gibt, ist gerade in diesem Punkte wesensverschieden vom Leben und Tod Buddhas. Jesus zeigt häufig, daß er nicht gesonnen ist, dem Übel und dem Bösen überhaupt keinen Widerstand zu leisten. Die strenge Art, wie er den Tempel von den Wechslern reinigt, wie er in „heiligem Zorn" den Pharisäern entgegentritt, wie er Gott bittet, daß „dieser Kelch an ihm vorübergehen möge", sein letzter verzweifelter Ausruf am Kreuze gar, den ihm eigener Schmerz und die Sündenlast der Menschheit erpreßt, für die er sich „stellvertretend" leiden weiß und die er in seines Herzens Tiefe mit allen ihr immanenten Sündenqualen zusammengefaßt erlebt, zeigt nichts von der stillen, entfremdeten, kühlen Gelassenheit, in der Buddha lebt und von der erfüllt er in Gesprächen mit seinen Freunden stirbt. Immerhin ist das geduldig-heroische Aufsichnehmen des Kreuzes, ist in den christlichen Märtyrern die Idee des tragenden, duldenden Leidenshelden und ist der den aktiv-heroischen Widerstand zum mindesten in typischen Fällen überragende Wert des passiven Widerstandes ein wesentlicher Bestandteil des einen, allgemein-christlichen Ideals geworden[1]. Im Christentum der östlichen Kirche zumal und innerhalb ihres Wirkkreises, besonders stark innerhalb der russischen Orthodoxie, hat sogar über diese typischen Fälle hinaus die Idee passiven Duldens und Aufhebung des Übels und Leidens durch Nichtwiderstand (in doppelter Anpassung an den fast leidenssüchtigen slawischen Volkscharakter und an die Gewaltsakte und

[1] Bis in die christliche Staatslehre hinein kommt dieses Ideal zum Ausdruck, zum Beispiel in der Verwerfung jeder aktiven Revolution gegen die Obrigkeit, auch wenn sie dem Naturrecht Widersprechendes befiehlt.

die Gewaltmethoden des Zarismus fast in jeder Hinsicht den Sieg davongetragen über den Gedanken der aktiven Beseitigung der Übel und des Bösen. Das beweist ebenso die Methode, mit der der russische Bauer der Kälte des Winters, dem Hunger und Durst, dem Angriff im Kriege, der Vergewaltigung durch seine Herren, der Macht seiner eigenen und fremden Leidenschaften, dem Verbrecher und allem traurigen Lebensschicksal begegnet, als es die dichterisch-prophetische Verherrlichung des demütigen, passiven Duldertums durch Rußlands große Dichter und Denker beweist — nicht zuletzt durch Tolstoi und Dostojewsky[1].

Und dennoch besteht auch hier noch — wo im Gegensatz zum westlichen Ideal des aktiven Heroentums, dessen grandioses Zeugnis die ganze abendländische Geschichte, mit Einschluß selbst seines kulturgestaltenden — nicht kulturfliehenden — Mönchstums ist, die Vorbildidee passiven Heldentums den Sieg über die Gemüter davongetragen hat, ein ganz erheblicher Unterschied von der indischen und speziell buddhistischen Art, dem Schmerze, den Leiden, dem Übel, dem Bösen zu begegnen.

Er kann kurz so formuliert werden. Das buddhistische Verhalten ist genau so wenig bloße Duldung, Hinnahme, Ertragen des Leidens wie der aktivste westliche Heroismus, der in Technik, systematischer Hygiene, Therapie, Zivilisation, Kulturarbeit seinen heißen leidenschaftlichen Willen auf die Aufhebung der äußeren

[1] Maxim Gorki hat in seinem Buche „Die Zerstörung der Persönlichkeit" gegen beide Dichter die harte Anklage erhoben, daß sie durch diese Haltung unbewußt den Interessen des Bürgertums gedient und die Revolution verzögert hätten. Diese ökonomisch-marxistische Deutung ist so falsch, daß sie ernster Widerlegung nicht lohnt.

Übel und Leidursachen geworfen hat, die er für real, ja für absolut real hält. Gerade dieser westliche aktive heiße Wille, das Leiden bis zu seinem kleinsten Atom und bis in seine tiefste Wurzel ganz und radikal aus der Welt zu schaffen — diese Zielidee des Willens und der fanatische Glaube an die Möglichkeit, dieses Ziel auch praktisch zu erreichen, verbindet Buddha mit den Erscheinungen des aktivsten westlichen Heroismus, die wir kennen — vom griechischen Prometheus- und Heraklesmythos angefangen bis zu den speziellen, philosophischen Formulierungen der Denk- und Lebensweise der technisch-kapitalistischen Welt des späten Nordeuropa im positivistischen Pragmatismus von Franz Bacon bis zu Karl Marx und William James. Den Unterschied edlen und unedlen Leides kennen beide, sonst so polar wie möglich eingestellten Denkweisen nicht[2]. Alles und jedes Leiden ist nach Buddha gleich schlecht und soll aufgehoben werden. Nur der Weg zu diesem Willensziel ist bei Buddha der genau entgegengesetzte als im führenden Ethos des Abendlandes und damit auch die Art der heroischen Aktivität. Kurz gesagt: der westliche Herosgedanke setzt das Mittel der Leidaufhebung in die äußere technische Aktivität auf die materielle Natur und die Organisation der Gesellschaft, der indisch-buddhistische Herosgedanke in eine innere, besser in eine innerseelische, innerorganische

[2] Darüber manches Gute und Treffende bei Max Brod: Judentum, Heidentum, Christentum. Sonderbar ist nur, daß der Verfasser auch mir die Unkenntnis dieser Unterscheidung zuschiebt; habe ich doch in meiner Lehre von der Tiefenschichtung der Gefühle (s. Formalismus in der Ethik, 2. Aufl.) den Satz scharf formuliert, daß die praktische Lenkbarkeit der Gefühle sich umgekehrt verhält wie die Tiefenschichten, in denen Gefühle erlebt werden.

Aktivität auf die Triebe, auf den „Durst", (dessen in den Tropen brennende Glut bei Buddha exemplarisch für die Gesamtheit der Vitaltriebe und ihres Ichzentrums steht), auf dessen primäres Dasein und Wirken, ja auf dessen Präexistenz vor allem objektiven „Dasein", Weltdasein wie Weltbild relativ gesetzt ist. An Stelle des „Widerstrebe dem Übel" (aktiver Leidensheroismus) und des „Widerstehe nicht dem Übel" (passiver duldender Leidensheroismus) tritt hier, ein ganz anderer, in einer zugehörigen Metaphysik und Wissenstheorie sehr tief fundierter Imperativ, dem man die Form geben kann: „Hebe auf geistige Weise, durch geistige, konzentrierteste Tat nicht die Übel, sondern den triebmäßig automatisch und unwillkürlich sich einstellenden möglichen Widerstand gegen das Übel auf, und zwar durch Beseitigung des Durstes". Denn erst der „Durst" causiert den Schein der Daseinsautonomie der Welt und ihrer Gestalten und Dinge; er wird dadurch erst auch die ewige Urbedingung des „Leidens" an der Welt, das heißt hier des Hinnehmenmüssens des dich gleichsam nicht zuerst fragenden „Sichaufdrängens" ihres Daseins und Soseins; und immer neu bringt der „Durst" erst diese Daseinsautonomie hervor. Widerstehe also unbedingt! Aber widerstehe deinem inneren, gemeinhin unbeherrschten organisch-psychischen Widerstand gegen das Übel. Denn das Übel selbst ist nicht real, sondern nur der Schatten dieses möglichen Widerstandes, der zugleich das Daseinsmoment in allem Daseienden selbst ist: das heißt die in Wahrheit nur scheinbare, phantomhafte, lügende Daseinsautonomie der Welt.

Der Buddhismus hat nicht wie die übrigen Religionen und Metaphysiken eine Leidenslehre als Bestandteil —

er ist die Leidenslehre. Die vier goldenen Wahrheiten,[1] die sein ältestes und sicherstes Fundament darstellen, betreffen ausschließlich die vier Punkte: 1. Wesen des Leidens. 2. Ursache des Leidens. 3. Bedingung von der Aufhebung des Leidens. 4. Weg zur Herstellung dieser Bedingung durch den menschlichen Geist. Nur die vierte dieser Wahrheiten enthält die Ethik und die Technik des Leidens, wogegen die drei vorhergehenden Sätze samt der berühmten Formel vom Kausalnexus (Alle Wesen befinden sich notwendig und unentrinnbar in den Zuständen, die sie durch ihre Taten verdient haben) Sätze metaphysischer Natur sind, resp. erkenntnistheoretische Lehrsätze.

Obzwar in dieser Abhandlung nur die buddhistische Technik des Leidens auseinandergesetzt werden soll, müssen doch vorher einige Bemerkungen über seine metaphysischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gemacht werden. Dabei kommt es uns hier nicht auf historische Treue, geschweige auf die geschichtliche und psychologische Entstehung dieser Leidensmetaphysik an, sondern auf ihren sachhaften Sinnzusammenhang — im Sinne reiner Weltanschauungslehre, die im Buddhismus nur das hervorragendste Beispiel eines bestimmten möglichen idealen Typus des menschlichen Verhaltens zum Leiden sieht.

Die Lehre vom Wesen des Leidens und seiner Entstehung ist am schwierigsten zu erfassen und ist auch sehr verschiedenen Interpretationen unterworfen gewesen. Die Hauptfrage ist: Wie kommt Buddha dazu, das Dasein der Welt und des Menschen selber schlecht-

[1] Vgl. zum Folgenden die Darstellung von Hermann Oldenburg „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde", VI. Aufl., S. 235 u. d. F.

hin mit Leiden gleichzusetzen? Beruht dieser scheinbar und für unsere Ohren zunächst ganz ungegründete Satz auf einem bloßen Übersehen der tausendfachen Formen und Wirklichkeiten der Lust, des Glückes, der Heiterkeit, der Seligkeit? Beruht er auf einer Verallgemeinerung von persönlichen Erfahrungen Buddhas oder Erfahrungen seiner Volksgeschichte? Ist die seltsame Lehre aus dem heißen, ermüdenden Klima verständlich, aus den Qualen, die es den Menschen bereitet und ist der Friede, die Ruhe, die Erlöschung des „Durstes", die Buddha sucht, nur die „Schattenkühle" ins Geistige erhoben, die dem indischen Menschen so selten gewährt ist? Beruht die Lehre auf der triebhaften Weltnegation, dem Todestriebe[1] einer überspäten, degenerierten Rasse, die alle positiv betonten Tätigkeitsgefühle, die der Kampf mit der Welt und ihrer Formung vital aufsteigenden Rassen gewährt, apriori ablehnt und nur in sanfter, stiller, bis zur vollständigen Nivellierung aller Bewußtseins- und Seinsgestaltungen vordringender Überbewußtseinshaltung das Heil erwartet? Beruht sie auf einer dem Menschen vorschwebenden Idee von Glück, Seligkeit, höchstem Gut, die von der heftigen Sehnsucht des Herzens so hoch empor geworfen ist, daß erst an dieser Idee gemessen alles Dasein wie „Leiden" aussehen muß? Beruht sie auf einer allgemein menschlich anormalen Fesselung der triebhaften Aufmerksamkeit auf die Erscheinungen von Geburt, Alter, Krankheit, Tod, die von der ersten der goldenen

[1] Daß es einen „Todestrieb" gibt, hat für das Individuum Metschnikoff zuerst gezeigt; er stellt sich kurz vor dem „natürlichen" Tode ein (kann sich aber auch anormal und pathologisch bedingt einstellen). Er ist von allem Todeswillen oder -wunsch ganz verschieden. Gibt es „Todestriebe" auch für ganze Rassen? Ich glaube: Nein!

Wahrheiten als die auffälligsten Zeugnisse dafür, daß alles Dasein und Leben Leiden ist, genannt werden; die auch in der bekannten (mythischen) Bekehrungsgeschichte Buddhas eine so große Rolle spielen? Oder endlich ist diese Lehre weniger ein Ausdruck eines zart und sanft dahingleitenden Lebens, dessen activer Rassenwille schon tief gebrochen ist als vielmehr umgekehrt ein Zeugnis und indirekt ein geistiges Produkt so mächtig leidenschaftlicher, von allen Erscheinungen, die unser menschliches Begehren erregen können, so unbedingt hingerissener, bezauberter, ja berauschter Naturen, daß diese Menschen — um sich überhaupt im Dasein stetig zu erhalten, den ihnen so gefährlichen Rauschtrank der Lust ganz und vollständig abnegieren müssen — da ihnen ein sinnvolles Maß zu halten in seiner Aufnahme ein für allemal nicht gegeben ist? Ist die Seelentechnik des Sichzurücknehmens aus dem Kausalzusammenhang von Tat und Dasein — wir kommen noch auf sie zurück — das „dies bin ich nicht", „dies ist nicht mein Selbst", „dies ist nicht mein Besitz", etwa nur ein Gegenmittel, eine medicina mentis gegen einen übermäßigen Triebimpuls so ekstatischen, ausschließlichen, und, wenn einmal in Bewegung gesetzt und zur inneren Bewegung überhaupt zugelassen so unzurücknehmbaren Gefesseltseins und Anhangens an irgendeine geliebte Erscheinung, daß nur noch Eines, nämlich die systematische Tötung im Keime, das Begehren hindert, die Ganzheit des Lebens zu zerstören und zu zersprengen? Ich glaube nicht, daß es viel Wert hätte, diese und andere historische, rassenmäßige, klimatische, psychologische Hypothesen eingehend zu diskutieren; besonders nicht,

bevor der objektive Sinn der Lehre ganz verstanden ist — wohin auch heute noch ein weiter Weg ist. Vielleicht geben alle diese Hypothesen eine Antwort nur auf eine ganz andere Frage als diejenige, die man zu beantworten vermeint: Nämlich auf die Frage, unter welchen Bedingungen sich der abendländische Mensch auf Grund seiner allgemeinsten essentiellen Seelenstruktur solcher Lehre sich zuwenden könnte. Daher zur Frage zurück: Was bedeutet es, was kann es sinnvoll bedeuten, daß in der ersten der goldenen Wahrheiten vorausgesetzt ist: „Dasein ist Leiden, Entstehen und Vergehen, Wechsel und Veränderung als solche schon — unangesehen ihres Soseins, unangesehen ob ihr Sosein selbst wieder Lust oder Schmerz erweckt, ist Leiden." Niemals — solange ich Buddha für einen der tiefsten Geister der Menscheit halte und nicht für einen Querkopf und bloßen Entrüstungspessimisten à la Schopenhauer — kann ich mich dazu verstehen, den Kern dieses „Leidens"gedankens gleichzusetzen dem Leid-Schmerz Unlust haben; obzwar nicht zu leugnen ist, daß an erster Stelle es auch positive Unlust, Schmerz, Leid, Grauen, Furcht erweckende Erscheinungen sind, die als Beispiele und Zeugnisse dafür, daß die Welt Leiden ist, herangezogen werden (z. B. Krankheit, Armut, Tod, Verlust liebgewordener Dinge, Menschen usw.) Aber der Kern dieses Leidensgedankens ist weit formaler; er geht auch über das innere Erlebnis des Menschen weit hinaus; und er umfaßt im Erlebnis des Menschen gar sehr viel mehr als die Unlust-Schmerz-Lustkomponenten des Menschenerlebens. Er umfaßt vielmehr Alles, was den Menschen — scheinbar mit unwiderstehlicher Macht — von außen

affiziert, was ihm nur angetan wird, Alles, was im etymologischen Sinne des Wortes des Menschen „Affekt" ist; er umfaßt des Menschen Vergewaltigung durch daseinsautonome und eine eigene gegenseitige kausale Bedingtheit von einander aufweisender Gestalten und Dinge überhaupt. Es ist „Leiden" mehr als Gegensatz zu „Tätigkeit" und „Wirken" als im Gegensatz zur Lust. So versteht sich vor allem dreierlei: Einmal, daß mit Sicherheit keine persönlichen, realen Leidenserfahrungen Buddha zu seiner Lehre, daß der Welt Wesen Leiden sei, gedrängt haben. Wird er uns doch im größten Glanze der Verhältnisse durch den Mythos vor seiner Bekehrung geschildert und erst durch Anschauung und durch Anschauung vermitteltes Mitleiden mit rein exemplarischen Fällen von essentiellen Leidenszügen der Welt wird seine Bekehrung eingeleitet. Zweitens, daß dem, was man nur mit großer Vorsicht den sogenannten buddhistischen „Pessimismus" nennen sollte, auf alle Fälle nicht nur jede Art der Entrüstung, der Anklage, der Beschuldigung der Welt (oder eines hier ja gar nicht existierenden Urhebers der Welt) fehlt; ja schon die Idee gar nie in Frage kommt, die Welt könnte auch eine andere Beschaffenheit besitzen, auch anders, zum Beispiel „besser" sein. Der Gedanke Schopenhauers zum Beispiel, diese Welt sei auf Grund ihres Soseins die „schlechteste aller möglichen Welten", liegt dem Buddhismus mindestens so ferne wie der Gedanke, sie sei die „beste aller möglichen Welten"; denn überhaupt nicht ihr Sosein, sondern ausschließlich die Autonomie ihres Daseins, das heißt ihre (scheinbare) absolute Unabhängigkeit von unserem geistigen Tatbereich ist es ja, die im möglichen Gegensatz gedacht zu einer, durch pure

innere Geistesakte vollständig bestimmbaren Welt die eigentliche und letzte Wurzel des Leidens ist — des Erleidens nämlich des (scheinbaren) Widerstandes ihrer sich „als" daseinsautonom ausgebenden Gestaltungen. Drittens erklärt sich hieraus, daß jeder Gedanke einer Bilanzrechnung von Lust und Leid, wie sie etwa Schopenhauers und E. v. Hartmanns metaphysischem Pessimismus zugrunde liegt, hier vollständig fehlt; und daß der Kulminationspunkt in den Stufen der Erlösung — der stets doppelseitigen Erlösung des Ich-seins und Weltseins — auch die Heiterkeit, Stille, Ruhe als feinste Formen der Lust nicht mehr enthält, welche die vorhergehenden Stufen der Versenkung mit sich bringen. An der Lust wird gar nicht verworfen, daß sie Lust ist — und nicht Unlust — sondern daß sie Affektion ist wie der Schmerz und das Leid auch; und nur darum wird sie pädagogisch und zur Seelenleitung mehr verworfen als Schmerz und Leid, weil sie den Durst des Anhangens und sein notwendiges Korrelat, die Bezauberung durch den Schein der Daseinsautonomie der Weltinhalte befeuert und nährt, während dem exemplarisch erschauten (nicht real erlittenen) Schmerz (Tod, Alter, Vergehen des Geliebten) der unermeßliche Wert zukommt, die stete Lockung zur automatisch und instinktiv erfolgenden Daseinssetzung langsam abzutöten — und eben damit aufzuheben die gemeinsame Quelle aller Affektionen.[1] Die Lust ist hier „schlechter" als Schmerz nur darum, weil sie Lockung

[1] Die sprachliche Tatsache, daß Leiden = Passivsein und Leiden = Unlust fast in allen Sprachen auf denselben Stämmen beruhen, ist verständlich aus der Tatsache, daß das Leiden = Passivsein im Schmerze und der Unlust klarer und deutlicher zur Reflexion gelangt als in der Lust, die als Zustandslust mindestens an sich ebenso passiv ist als der Schmerz.

und Ver-lockung ist, etwas, das da zu sein oder nicht da zu sein faktisch noch in unserer geistigen Gewalt ist, vermöge dem Phantom der täuschenden Begierde auch für wahrhaft daseinsautonom zu halten; und der Schmerz ist nicht gut, weil er Schmerz ist, sondern weil er uns von der Wurzel dieser intellektuellen Täuschung, deren Korrelat das Phantom daseinsautonomer Gegenstände ist, d. h. das Phantom einer Welt, die sich uns aufdrängt und uns zuvor dabei nicht „frägt", im höheren Maße zu befreien vermag. Geschaute — nicht real erlittene Leiden —, und an wenigen Exemplaren, in einem Toten, einem Kranken geschaute Leiden haben daher nur die hodegetische Bedeutung, uns am klarsten Beispiel, dem Beispiel des „Übels", etwas viel Allgemeineres zu lehren: die Lüge der Daseinsautonomie der Welt überhaupt uns zur Einsicht zu bringen. Sie haben positiv ausgedrückt den Wert, die Welt nach Dasein oder Nichtdasein wieder in die ihr nur durch unsere Begier uns unbewußt entrissene Herrschaftssphäre unserer geistigen Aktivität zu bringen.

Das Urphänomen der Erkenntnistat Buddhas ist daher eine ganz innige Verbindung von Erkenntnislehre und Heilslehre, die zusammen die Leidenstechniken erst aus sich hervorgehen lassen. Diese Erkenntnistheorie ist restloser Realismus des Daseins der Welt und diese Heilslehre ist restloser Idealismus der Norm und der Lebensaufgabe. Die Welt ist ursprünglich Realität, aber sie soll ideiert, — sie soll Bild werden; sie soll es werden durch die Tat des Geistes. Ebenso ferne Novalis tiefes Wort „Die Welt ist kein Traum, sie soll aber ein Traum werden" dem Idealismus Kants und Schopenhauers steht, die das als

theoretische Einsicht ausgeben, was für Novalis gerade Sache und Ziel einer inneren Tat und einer auf solchen Taten beruhenden Bildungsgeschichte ist, so noch viel ferner steht diesem spätabendländischen Idealismus Buddha's Lehre. Darin besteht vielmehr das Urphänomen seiner Entdeckung, daß die stille Rede der Dinge der Welt: „Wir sind"! „Wir sind da und sind so, wie wir sind, ohne auf deine Zustimmung zu warten"; „Wir sind da, auch unabhängig von deinem und allem möglichen Wissen von uns", daß diese ihre Rede an das naive Bewußtsein „eigentlich" ein Lügen ist (Sansara), ein Phantom, eine gewordene Erstarrung nur unserer Begier, die entweder auf unser individuelles Begehren und Anhangen, auf unseren „Durst" oder doch den durch Fortpflanzung uns eingesenkten „Durst" unserer Ahnen, auf alle Fälle auf eine Aktivität des Menschen als solchen zurückgeht — auf eine unwillkürliche, automatisch gewordene, aber prinzipiell durch den „Heiligen" noch zurücknehmbare Aktivität. Die Lehre, daß alles Dasein Frucht und Folge von Taten ist — ist zugleich eine logische Voraussetzung dafür, daß der Tataktus in diesen Taten durch das Heraustreten des Ich aus dem kausalen Nexus, durch den Akt der Herstellung „heiliger Indifferenz", durch Erreichung der „Abgeschiedenheit" und Abscheidung des tiefsten Ichkernes aus dieser Kette der heillosen „Kausalität" wahrhaft zurückzunehmen ist. Diese Lehre ist — im Sinn des Werdens der Lehre Buddhas — nur die nachträgliche rationale Unterbauung der intuitiv ursprünglichen Heilsgewißheit, es vermöge und könne der Mensch den Aktus prinzipieller Abkehr von dem Schattenspiel des Entstehens, Werdens, — und der in sich ge-

schlossenen wesensunendlichen Kausalkette — aus den tiefsten Kräften seines Geistes heraus vollziehen. Denn „nur das, was auf Tat beruht, kann durch Tat verändert, resp. aufgehoben werden". Dieses Axiom trägt die ganze Lehre Buddhas.

„Leidensaufhebung" heißt hier also nichts anderes als das gleichsam objektive „Lügen", als das Phantom, den Schein, der sich also daseinsautonom und selbstgesetzlich gebenden Dinge durch spontan erreichtes Wissen zu entschleiern; Leidensaufhebung heißt die Leere des „Nichts", — ein Wort das hier bedeutet keineswegs „Nichtetwassein", sondern ausschließlich das „Nichtdasein" als den Nichtsmehr-Widerstand der Dinge — eben dahin zu setzen, wo und wann vorher die Dinge frisch und frech in ihrer Daseinsautonomie erglänzten: Darum für das vollkommene „Wissen" als Folge das vollständige in geistiger — Gewalthaben der Welt. Was Buddha „Wissen" nennt, ist weder Teilnahme (μεθέξις) noch „Abbildung", noch „Bezeichnung", noch „Ordnen und Formen": Es ist ausschließlich Aufhebung des Daseinscharakters der Welt, durch Durchhauung des Begierdebandes, das uns an die Welt knüpft, ist damit Abstellung des Spieles und Streites vom Dasein und Nichtdasein dieses uns je eben gegenwärtigen oder doch mit dem Band der „Gegenwart" eben noch kausal verknüpfbaren Weltgehaltes — damit aber auch sekundär prinzipielle Aufhebung des Daseinsurteils (als Daseinsbejahung oder Verneinung). Auch hier ist der Gegensatz zum abendländischen Pessimismus — einer bloßen Reaktionsbewegung zu dem Hauptzug seines Optimismus offenkundig. Schopenhauer und Hartmann ward Weltverneinung als Folge der Einsicht in

den alogischen Charakter ihres Daseins Heilslehre. Buddha lehrt dies nicht. Er steht jenseits von Dasein und Nichtdasein, jenseits von Bejahung und Verneinung der Welt. Die heilige Indifferenz als Folge der Einsicht in die Übergegensätzlichkeit des puren Wissens und seines Korrelates, das heißt des Nichtdaseienden und „Nicht-nichtdaseienden überhaupt, das „Nirwana" ist ihm Ziel der Erlösung, subjektiv die Erlöschung." —

Aus diesem daseins-pessimistischen Zusammenhang des Indischen herausgenommen, findet sich eben jene Technik, auf daseins-optimistischer Basis, auch bei Spinoza und Goethe. Ihre theoretische Grundlage ist hier, es bestehe der Affekt von Hause aus nur in „verworrenen, unklaren Vorstellungen und Gedanken", in einem Mangel also an Tätigkeit des Vernünftigen in uns. Also, heißt die Folgerung, muß sich der Affekt durch klärende Durchdringung und Vergegenständlichung schließlich vollständig lösen lassen, so wie ein Sternennebel im Fernrohr sich in ein Sternmosaik auflöst. Dieser Weg ist sicher nicht ohne Wurzel in den Tatsachen unseres Seelenlebens. Jenes Ergriffensein und Durchdrungensein des Ich vom Leid scheint abzunehmen, wenn wir dem Leide und seinem Gegenstand gerade und fest ins Gesicht blicken; wenn wir gleichzeitig es selbst wie aus uns heraus und zum Gegenstande setzen und es durch eine Art isolierender Umzingelung hemmen, unser ganzes Leben zu färben. Auch hier läßt gesteigerte Aufmerksamkeit das Gefühl zergehen. Aber dieser Weg führt nicht weit und seine theoretische Grundlage ist falsch. Gefühle sind nicht „verworrene Gedanken". Es gibt eine Leidenstiefe und -stärke, an der jene Aktion zerbricht, ja, indem sie

anstatt das Leid selbst nur die Leidgegenstände ergreift, sogar den entgegengesetzten Effekt hat: Verdrängung, Sammlung und Verdichtung des Leides wie zu einer objektlosen im Gemüte schwebenden Masse. Und man darf fragen, ob der steigende Pessimismus der indischen Geistesentwicklung nicht erst gerade durch diese jahrhundertelang geübte Leidenstechnik hervorgebracht wurde. Vor allem aber: woher die Kraft zu jenem Außersichsetzen, wenn nicht schon ein tiefer gelegenes Glück jene Kraft erteilt? Alle Leidüberwindung ist faktisch Folge, nicht Ursache eines tiefer gelegenen Glücks. Und bittere oder mildheitere Resignation, da doch alles leidet, — ein Weg, den auch Schopenhauer, den Indern folgernd, gerne empfiehlt! Dieser „Trost" ist fragwürdig! Vornehmer jedenfalls ist die Seele, die sich im Leide zurückzieht und die es befriedigt, allein zu leiden und dabei Freude um sich zu sehen, — der die wachsende Gemeinschaft im Leiden mit doppelter Schwere aufs Herz fällt.

Hat sich die hedonistische Leidensflucht, der Versuch, durch die Kraft des Willens einen positiven Lustüberschuß herzustellen, besser bewährt? Schon die früheste griechische Geschichte dieser Lehre von Aristippos bis zu dem Pessimisten Hegesias, der seine Zuhörer in den Tod treibt (Peisithanatos), und zu Epikur, der an Stelle des positiven gegenwärtigen sinnlichen Lustmaximums, das Aristipp als höchstes Gut lehrte, die bloße Schmerzlosigkeit und Gemütsruhe setzt (Ataraxie), spricht nicht dafür. Aber das historische Umschlagen dieses Lebenssystems in den trostlosesten Pessimismus ist nur ein konkretes Beispiel für ein inneres Gesetz des Geistes. Es gibt Dinge, die gerade

dann nicht eintreten, wenn sie zum bewußten Zwecke des Handelns gemacht werden; und Dinge, die um so sicherer kommen, je mehr man sie vermeiden will. Solcher Art ist Glück und Leid. Das Glück flieht vor seinem Jäger in immer weitere Fernen. Das Leid nähert sich dem Flüchtling, je schneller er flieht.

Aristipp beginnt damit, zu sagen, er wolle nicht nach Reichtum, nach Pferden, Freunden, Frauen streben, sondern nach seiner Lust an ihnen; nur ein Tor strebe nach Dingen und Gütern; der Weise nur nach seiner Lust an diesen Dingen und Gütern. So verwandelt Aristipp die Fülle der Welt und ihren inneren Wertgehalt, an deren Geschautheit und an deren Sachformung als gnädige Begleiterscheinung nur dasjenige erblüht, was wir „Glück" nennen, zu einem armseligen Hilfsgerüst für den Aufbau flüchtiger Lustempfindungen an seinem einsamen Leibe: Zu einer Reizquelle für dieses Leibes Lust. Er will nicht fragen, ob seine geliebte Freundin ihn wieder liebe; denn wenn er einen Fisch esse, frage er auch nicht, ob er dem Fisch, sondern nur, ob der Fisch ihm schmecke. Aber Aristippos selbst ist der „Tor". Er zieht, ohne es zu merken, zuerst den Boden weg, auf dem die Blume des Glückes blüht: die freie liebevolle und tätige Hingabe an die Welt. Er bemerkt nicht, daß selbst die Lust, je tiefer sie befriedigt, nur dann eintritt, wenn man nicht diese Lust, sondern ihren Gegenstand und seinen inneren Wert praktisch intendiert; und er sieht nicht, daß das vom eigenen Ich abgewendete Verlorensein in das Subjekt der an unserer Liebe erwachenden Gegenliebe eben der Kern des Glückes der Liebe ist. Er bemerkt nicht, daß es

ein strenges Gesetz des Lebens ist, daß die praktische Herstellbarkeit der Glücksgefühle durch unmittelbar sie selbst intendierendes Wollen und Handeln mit der Tiefe und Dauerhaftigkeit dieser Gefühle stetig abnimmt, und daß streng genommen nur die sinnlichen Lustgefühle praktisch herstellbar sind;[1] er beachtet nicht, daß der Schmerz nur im selben Maße willentlich vermeidbar ist, als er sich der sinnlich peripheren Zone nähert. Und er erkennt nicht, daß mit dieser Vermeidungspraxis seiner Ursachen das Leiden am gleich großen Schmerze so erheblich wächst, daß der Endeffekt durch Steigerung der Leidensempfindlichkeit für den doch unumgänglich dem Menschen zuteil werdenden Schmerz nur größeres Leiden sein kann. Er sieht die Grundtatsache nicht, daß das Gefühl nur Quelle und Begleiterscheinung, nicht aber Ziel des Wollens sein darf. So mußte die Technik der Leidensflucht in Todessehnsucht enden.

Die drei nächstgenannten Wege: Leidensabstumpfung bis zur Apathie, heroischer Kampf gegen das Leiden und Leidensverdrängung bis zum Versuch seiner Wegillusionierung, sind im Altertum alle zusammen, bald mit Vorwiegen des einen oder anderen, vom Kynismus und von dessen späterem Abkömmling, der stoischen Schule, beschritten worden.

Die Richtung der Entwicklung zielt hierbei vom Pole des heroischen Leidenskampfes, wie ihn voll antiker Großartigkeit die Sage des Herakles, des Heiligen der von Antisthenes begründeten kynischen Schule, vor

[1] Vgl. meine Ausführungen im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", II, Bd. I, 1916 in der Abhandlung: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", II. Teil.

Augen führt, bis zum Pole der Selbstsuggestion und Wegillusionierung bei den jüngsten Stoikern. Die heroische Kämpferstellung gegen das Leid, das die Götter und die auch noch über sie erhabene Moira senden, ist die antike Leidenshaltung kat'exochen. Sie ist ebenso verschieden von der hedonischen Leidensflucht, als von christlicher Leidensliebe und Aufnahme seiner als des gottgesandten, freundlichen Arztes der Seele. Der antike Leidensheld flieht nicht das Leiden. Im Gegenteil! Er sucht es auf und wirbt darum in der Sphäre von Abenteuer, Gefahr, harter Arbeit. Er sucht es auf gleich einem ritterlichen Feinde, an dessen Niederringung durch Kampf, Geduld, Beharrlichkeit er das Maß seiner Kräfte und seines Wertes für sein und der Umwelt Bewußtsein ermißt. Er sucht zugleich den Ruhm des Leidensbezwingers. Dieses fast sportsartige Sichselbstermessen, das nur sekundär förderliche Folgen für die Umwelt und ihre Wohlfahrt abwirft, — das ist die Seele des antiken Leidensheldentums, ist auch die Seele der antiken „Askese". Das Pathos der Ruhe, Gelassenheit und Festigkeit, meist vermischt mit der Geste des deklamierenden Rhetors, mit denen der antike Held so gerne stirbt — selbst Sokrates' Tod entbehrt dieser Züge nicht ganz —, wurde bis auf Friedrich den Großen, dessen Briefe von diesem stoischen Geiste stark gefärbt sind, immer wieder nachgeahmt.

Aber diese heroische Stellung hat enge Grenzen ihrer Wirksamkeit. Sie versagt vor dem tieferen Leid der Seele, das sich der Macht des zupackenden Willens entzieht. Sie tauscht den Ruhm ihrer Siege über die äußeren Leiden des Lebens nur zu oft mit dem tieferen Leide der Herzenshärtung und der kalten Verbitterung;

sie verdrängt das Leid nur in die Tiefe der Seele, — wie aus Stolz, sich selbst den Punkt zu gestehen, wo der zupackende Wille versagen mußte. Und vor allem bleibt diese heroische Seele ganz abhängig von dem Bilde, das sie Anderen und mindestens sich selbst in der Reflexion zuwirft. Tief und richtig urteilt Augustin vom heroischen Selbstmord der geschändeten Lucretia im Gottesstaat: „Sie schämte sich fremder Schandtat, an ihr, nicht mit ihr begangen, und dieses römische Weib, nach Ruhm mehr als begierig, fürchtete, wenn sie am Leben bliebe, in der öffentlichen Meinung als eine Frau zu gelten, die gerne über sich ergehen ließ, was sie gewaltsam über sich hatte ergehen lassen. Darum glaubte sie zum Zeugnis ihrer Gesinnung jene Strafe den Menschen vor Augen halten zu sollen, da sie ihnen ihr Gewissen nicht vorweisen konnte."

Die Abstumpfungsaskese stellt sich nun vor allem da ein, wo der aktive heroische Wille versagt. In ihr resigniert der antike Leidensheld. Diese Askese ist die antike Sklavenmoral des Leidenden, wie der Heroismus die antike Herrenmoral des Leidenden ist. Epiktet vertritt sie gut. Dieses Abstumpfungsverfahren aber reißt, soweit es Erfolg hat, nicht nur die Wurzeln aller höheren und niederen Freuden mit aus der Seele heraus. Dieses vernunftstolze Ideal der Apathie gilt einem Phantom, das, verwirklicht, sofort zusammenbräche, da der Mensch, der es erreicht hätte, all jener Führungskräfte und Weisungen entbehrte, die das Spiel der Gefühle unserem Leben erteilt. Dies Ideal ist „das Gespenst, das über Gräbern geht". Vor einigen Jahren wurde eine Patientin der Charcotschen Klinik genau beschrieben, die als Nachwirkung einer Krankheit

den Ausfall einer größeren Zahl von Provinzen der organischen und seelischen Gefühle erlitten hatte. So besaß sie keinerlei Zeit- und Dauergefühl, kein Gefühl des Hungers und der Sättigung, keinen Appetit und Ekel, kein Ermüdungsgefühl und keinerlei Sympathiegefühl für ihre eigenen Kinder. Sie mußte auf die Uhr sehen, um fünf Minuten von zwei Stunden zu unterscheiden; sie mußte ohne Leitung von Hunger und Appetit nach der Uhr essen, ebenso nach der Uhr schlafen gehen usw. Gegenüber ihren Kindern konnte nur das Urteil, es seien ihre Kinder, aber keinerlei Sympathie zu ihnen sie zu pflichtschuldigem Handeln bewegen; ihr Existenzbewußtsein war fast auf das „cogito ergo sum" zusammengeschrumpft, und nur mit Grausen konnte sie ihr eigenes Wesen und Leben wie ein „Fremdes" gewahren. Dieses unglückliche Geschöpf, das all seinen Geist zur einfachsten Fortführung seines Daseins verwenden mußte, mag eine annähernde Idee davon vermitteln, wie der ideale stoische Mensch aussähe, — wenn es einen solchen gäbe.

Aber noch ein anderes Verfahren als jenes der Abstumpfung bringt schon die stoische Schule auf. Es besteht in der Leidensleugnung, die bald mehr in Form einer metaphysischen Rechtfertigung der Übel der Welt, bald mehr in der Form einer Art von Selbstsuggestion erfolgt. Im metaphysischen Optimismus des 17. und 18. Jahrhunderts bei Spinoza und Leibniz ist die erste dieser Formen wieder stark hervorgetreten; in der so merkwürdig erfolgreichen Christian-Science-Bewegung in Amerika die zweite. Gemäß der ersten Richtung soll das Bild der Übel, die uns leiden machen, nur daraus entspringen, daß unser Standpunkt zur

Welt zu egozentrisch und zu partikular ist. Wo wir Übel sehen, da stehen wir nach dieser Lehre der Welt gleichsam zu nahe, so wie der Zuschauer dem Bilde zu nahe stehen kann, so daß er nur Farbenflecke gewahrt, wo faktisch Sinn und Harmonie ist. Also konstruiert sich diese Art von Metaphysik zu jeder Reihe von Übeln eine unsichtbare Ordnung von Realitäten, in deren Verein das nur „scheinbare" Übel aufhört ein Übel zu sein und zum Gute wird. Aber wie groß und verbreitet sollen denn die Übel sein, daß es endloser Konstruktion und Phantasie nicht gelänge, sie in einen solchen unsichtbaren Zusammenhang einzureihen? Diese Metaphysik beweist nichts, indem sie alles beweisen will. Dazu ist sie wahrhaft ruchlos, da sie jede Tatkraft untergräbt, die Übel zu bekämpfen.

Die zweite Richtung führt sich schon in der Stoa mit dem Satz ein, daß Leiden nur „in unserer Vorstellung, und durch sie", nicht durch die Dinge selbst bestehe, die Vorstellung aber durch energisches Denken zu unterdrücken oder so zu verändern sei, daß das Leiden aufhöre. Mit diesem Satze setzt eine im späteren Altertum sich steigernde Verdrängungs- und Illusionstechnik gegenüber den Leiden des Lebens ein (verbunden mit einer systematisch geübten Selbstsuggestion, es sei „der Schmerz kein Übel"). Und diese Technik greift um so mehr um sich, als das Weltgefühl der spätantiken Welt immer negativer bestimmt wurde. Wie bei den Gläubigen der Christian-Science macht man schon hier den ernstgemeinten Versuch, Übel, Leid und Schmerz aus der Welt einfach hinauszuwerfen. Es war der letzte Versuch Laokoons, des

tiefen Symbols der schwer leidenden Antike, sich der nach ihm züngelnden Schlangen zu erwehren.

Die christliche Lehre vom Leidenssinn und der rechten Leidensbegegnung trat in die Welt.

Das Alte Testament hatte mit großer Konsequenz dem Leiden einen Justifikationssinn unterlegt. Alles und jedes Leiden sollte schließlich Strafleiden sein, Verwirklichung einer göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit schon auf Erden, Strafe für die Sünde, für die des Individuums, der Eltern oder des ganzen erbsündigen Geschlechts. Aber gewaltig erhob sich die Stimme des leidenden Gerechten häufig schon in den Psalmen, am ergreifendsten im „Buche Hiob", aufs neue im „Kohelet", gegen diese furchtbare Deutung, die zum Weh jedes wie immer „schuldlosen" Leidens das Weh über eine irgendwo begangene Sünde noch hinzufügt, für die es Strafe sei.[1] Ein Gedanke, der einen Menschen unserer Tage schon herb dünken mag, der Gedanke, Gott züchtige eben die, die er liebe, und er züchtige sie, nicht um sie zu strafen, sondern um ihr Wesen aus dem Gemenge des Irdischen zur religiösen Treue herauszuläutern, durfte dem unglücklichen Job wie eine warme, milde Stimme der Erlösung in die Seele klingen. Aber nicht dieser Gedanke, der seine ganze Macht erst in der christlichen Welt entfaltet, sondern die Glut seiner messianischen Hoffnung, die gleich einer Feuergarbe vor ihm herschritt, hat den in seiner Geschichte so vielbewährten Leidensheroismus Judas gezeitigt.

Von diesen Deutungen, Medizinen, Techniken, Narkosen aus gesehen, durch die der antike Genius das Meer des Leides austrinken wollte, mutet die christ-

[1] Der „Sündenfall" ist nur der Grenzbegriff dieser Leidensdialektik.

liche Leidenslehre wie eine völlige Umkehr der Einstellung zum Leide an. Zunächst: eine gewaltige Entspannung, die an sich schon wie eine Erlösung wirken mußte, eine Entspannung durch schlichte Anerkennung, durch naiven Ausdruck von Schmerz und Leid. Kein antiker Leidenshochmut mehr, der sich des Leides rühmt, weil seine Größe die eigene Kraft ermißt und der Umwelt weiset. Aber auch kein Stolz, es sich selbst und anderen unter dem Schein des Gleichmutes oder unter der Rhetorik des leidenden und sterbenden „Weisen" zu verbergen. Der so lange verhaltene Schrei der leidenden Kreatur durchtönt wieder frei nnd herb das All. Das tiefste Leid, das Gefühl der Gottferne selbst, spricht Jesus frei am Kreuze aus. „Warum hast Du mich verlassen?" Und keinerlei Umdeutung mehr. Schmerz ist Schmerz, ist Übel, Lust ist Lust, und positive Seligkeit, nicht bloß „Friede" oder Buddhas „Erlösung des Herzens", ist das Gut der Güter. Auch keine Abstumpfung, sondern seelenweichendes Durchleiden des Leidens in Eigen- und Mitleid! Aber für dieses Erleiden des Leidens quillt nun eine ganz neue Kraftquelle auf, fließend aus einer in Liebe, Erkenntnis und Tat erst zur Enthüllung gelangenden selig geschauten höhern Ordnung der Dinge. Und dieses Erleiden des Leides hat einen neuen Sinn: Läuterung durch Gottes barmherzige Liebe, die das Leid als einen Freund der Seele sendet. Erst durch dieses beides zusammen schien es dem Christentum zu gelingen, das Leid ohne Umdeutung, in seiner vollen Schwere und unter Anerkennung seines Übelscharakters als Wesensfaktor in die Welt- und Erlösungsordnung aufzunehmen und es dennoch von einem zu bekämpfenden Feinde

zum bewillkommneten Freunde der Seele zu machen. Läuterung, nicht Strafe; auch nicht Besserung. Die große Paradoxie des Judentums, der „leidende Gerechte", verschwindet wie ein Tropfen im Meere im Bilde des schuldlosen Leidens eines Menschen für fremde Schuld, eines Menschen, der zugleich Gott selbst ist und der Alle auffordert, ihm auf seinem Weg des Kreuzes nachzufolgen. Das Leiden darf wieder schuldloses Leiden sein. Ja, es gewinnt durch die göttliche Qualität des Leidenden einen wunderbaren neuen Adel.

„Läuterung" aber: was bedeutet dieses Wort? Es bedeutet nicht, wie eine falsche pathologische Leidenssucht sich es oft ausgelegt hat, daß man durch bloßes Leiden sittlich oder religiös wachse; oder gar, daß willkürliche Zufügung von Schmerz und Leiden in der Askese entleibliche und Gott näherbringe. Es bedeutet, daß die Schmerzen und Leiden des Lebens unseren geistigen Blick mehr und mehr auf die zentralen Lebensgüter und auf die Heilsgüter hinlenken, all jene Güter, die uns nach dem Glauben des Christen in der Gnade und Erlösung Christi angeboten sind. Es bedeutet also nicht Schöpfung einer sittlichen oder religiösen Qualität, sondern Reinigung und Scheidung des Echten vom Unechten, langsamen Abfall des Niedrigen vom Höheren im Zentrum unserer Seele. Die Auffassung, daß Leiden an sich Gott näherbringe, ist weit mehr griechisch und neuplatonisch als christlich, und nur die griechisch-östliche Kirche hat vom dritten Jahrhundert bis auf den heutigen Tag diese Auffassung auch in das Christentum hineingetragen[1]. Die russische Leidenssucht und die russische verein-

[1] Vgl. den Aufsatz; „Westliches und östliches Christentum".

samende Mönchsaskese haben darin ihren Ursprung. Dieser Unterschied wird noch klarer, wenn man die innere Wesensverknüpfung von Leiden und Liebe in der christlichen Leidenslehre begreift. Die Aufforderung, in der Kreuzesgemeinschaft mit Christus und in Christus zu leiden, ist verwurzelt in der zentraleren Aufforderung, gleich Christus und in Christus zu lieben. Nicht in der Kreuzesgemeinschaft wurzelt also die Liebesgemeinschaft, sondern in der Liebesgemeinschaft die Kreuzesgemeinschaft. Darum hat auch die christliche Askese nicht normative Bedeutung, als wäre sie ein selbständiger Weg zu Gott, sondern sie hat nur die technische Bedeutung, Opfer an Gütern, an Glück zu dem Ziele ertragen zu lernen, um sie zu bringen, wenn die Liebe es fordert. Diese Askese löst auf diese Weise nicht von Gemeinschaft; sie zielt auf sie zurück. Sie ist nicht Vorbereitung einer durch sie zu erreichenden ekstatischen Kontemplation Gottes durch das einsame Individuum, sondern sie ist Vorbereitung zur Liebestat, in deren Vollzug sich der Fromme am tiefsten in Gott und in Christo weiß. Und so bleiben die sogenannten passiven Tugenden der Ergebung, Geduld, der demütigen Aufnahme des Leides doch der aktiven Tugend der tätigen Liebe untergeordnet.

Aber ihren tiefsten Sinn erhält diese Leidenslehre doch erst durch eine Einsicht, in der sie auch die weltliche Psychologie der Gegenwart nur voll bestätigen kann. Das ist die Einsicht in den Gnadencharakter aller tieferen Glücksgefühle und die weitere Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten, die zwischen den Tiefenniveaus der Gefühle[1],

[1] Dieser Begriff der Tiefenniveaus der Gefühle ist genauer entwickelt a. a. O. in meinem Buche „Formalismus in der Ethik", 2. Auflage.

deren Wirksamkeit und Befriedigungserfüllung bestehen. Die christliche Leidenslehre fordert mehr wie ein geduldiges Ertragen der Leiden. Sie fordert, besser: sie zeigt auf ein seliges Erleiden, ja sie meint in ihrem letzten Kerne, daß nur ein seliger Mensch, das ist ein Gottgeborgener, auf richtige Weise Leid und Schmerz erleiden, das Leid lieben und, wo notwendig, es aufsuchen kann. In den Korintherbriefen läßt Paulus die Seele ansteigende Jubelhymnen singen, mitten in der Schau des fortschreitenden Zerfalles ihres Leibes und ihrer irdischen Güter. Er läßt sie die Leiden des Erdkreises heranlocken, damit sich die Seele an ihnen der vollen Tiefe ihrer zentralsten Geborgenheit und Gerettetheit in Gott immer noch seliger bewußt werde, als sie es schon vorher gewesen. In den Märtyrerakten aber ist als gelebt beschrieben, was hier erlebt und gepredigt ward. Nicht das Brennen bloßer Aussicht auf ein seliges Jenseits, sondern erlebte Seligkeit im Besitze eines gnädigen Gottes mitten in der Marter entband im Märtyrer diese wunderbaren Kräfte.

Als Luthers Töchterchen Magdalene gestorben war, sagte Luther: „Ich bin ja fröhlich im Geist, aber nach dem Fleisch bin ich sehr traurig. Ein Wunderding ist's, wissen, daß sie gewiß im Frieden und ihr wohl ist, und doch noch so traurig sein." Das ist das merkwürdige Widerspiel zum Eudämonismus! Der Eudämonist weiß nicht, daß wir in verschiedenen Tiefenschichten unserer Seele zugleich negativ und positiv gefühlsmäßig bestimmt sein können, wie Luther es hier so plastisch beschreibt; daß von der Zone der sinnlichen, ausgedehnten, am Leibe lokalisierten Gefühle (Schmerz, Wollust usw.) bis zur Seligkeit und Ver-

zweiflung unseres tiefsten Selbst gewisse Niveaus des Gefühls liegen, auf deren jedem die Qualitäten der Lust und Unlust möglich sind; daß wir zum Beispiel froh einen Schmerz leiden und unfroh die Blume eines Weines genießen können. Er weiß nicht, daß die innere Gesetzmäßigkeit der Zusammenhänge und der Abfolge der Gefühlserlebnisse auf einem bestimmten dieser Niveaus prinzipiell unberührt bleibt von der Ordnung und Folge eines anderen Niveaus, — wie immer dabei die Aufmerksamkeit zwischen den Niveaus hin- und herschwingen möge. Er weiß nicht, daß die Gefühle dem Wollen und der Absicht um so mehr entzogen sind, je tiefer und zentraler sie sind; oder anders ausgedrückt, daß die positiven Gefühle, je tiefer sie sind, immer mehr Gnadencharakter annehmen. Vor allem aber kennt er nicht die gesetzmäßige Art, nach der die Gefühle als Quellen des Wollens und Tuns, — nicht als intendierte Ziele, für die er sie nehmen will, — zwischen diesen Niveaus wirken. Er sieht nicht, daß nur die Mißbefriedigung auf einem zentraleren Niveau des Gefühls, im letzten Grunde also die Unseligkeit des innersten Menschenkernes, die Willenstendenz zur Folge hat, auf einem der äußersten, sinnlichen Zone steigend näherem Niveau ein Lustgefühl als Surrogat für die innere Glücklosigkeit zu bewirken; daß aber umgekehrt der Mensch auf dem peripherer gelegenen Niveau um so leichter und um so seliger Schmerz und Leid erleiden kann, je befriedigter er auf dem zentralwärts gelegenen Niveau, das heißt ein je „seligerer" Mensch er ist. Er sieht nicht, daß aller Hedonismus schon ein Zeichen der Verzweiflung ist! Er sieht nicht, daß die Erfahrung der Läuterung, das ist die

Erfahrung, durch das Leiden auf den periphereren Niveaus in die immer tieferen „Burgen der Seele" einzukehren und hier sich dem Empfang einer höheren Welt geistiger Kräfte steigend geöffnet zu finden, mit Sinn[1] dazu führen kann, diese Leiden zu lieben; sie zu lieben als die barmherzigen Hammerschläge, durch die der göttliche Bildhauer die Form eines idealen Selbst aus dem Material einer anfänglich in die Verworrenheit des Sinnlichen verlorenen Existenz heraushaue. —

Der Eudämonist sucht die Lust! Er findet — Tränen. Der Jünger Christi besitzt die Seligkeit. Er sucht den Schmerz, um dieser Seligkeit und seiner wahren Güter immer tiefer und klarer bewußt zu werden. Für den antiken Menschen, der im Grunde Eudaimonist bleibt, war die äußere Welt heiter und lustig. Aber ihr Kern war ihm tief traurig und dunkel. Hinter dieser fröhlichen Publizität und Oberfläche der Welt, die man die „heitere Antike" nennt, gähnt „Moira" und „Zufall". Für den Christen ist die äußere Welt dunkel, nächtlich und voll Leid. Aber ihr Kern ist nichts als lauter Seligkeit und Entzücken. Und das ist der eigentümliche Kreisprozeß in seinem Verhalten zum Leide: Indem er nach Verzicht, kraft eigener Vernunft und ichzentrierten Wollens dem Leide hedonisch zu entfliehen, es in der Einstellung des Heros niederzukämpfen, oder es in stoischem Trotze zu tragen, seine Seele durch Christus hindurch der Kraft Gottes auftut, und sich seiner Barmherzigkeit empfiehlt und dahingibt, kehrt die zentrale Seligkeit gnadenartig in ihn ein, die ihn selig jedes Leid als Kreuzessinnbild tragen läßt. Indem

[1] D. h. ohne Algophilie.

er aber das Leid wie einen Freund, im Bewußtsein, es sei ein Läuterungsmittel aus den Händen der barmherzigen Liebe, empfängt, wird er eben jener Seligkeit, die es ihn tragen läßt, immer fester und klarer gewiß. Alle Kraft zum Erdulden des Leides quillt ihm so aus einem tieferen Glücke. Alles Leiden legt den „Ort" dieses Glückes noch tiefer in sein Selbst hinein als er lag. Dieselbe Liebe aber, die der Christ Gott und Christus nachvollzieht (im Sinne des „Omnia amare in Deo"), und die ihn zu Leid und Opfer führt, ist auch die Quelle der Seligkeit, die es ihn froh ertragen läßt. Und diese Seligkeit des Liebens ist immer noch tiefer und größer, als das Leid ist, zu dem die Liebe führt:

„Wenn du dahin kommst, daß dir Trübsal und Bekümmernis süß werden, und dir um Christi willen wohl schmecken, dann schätze, daß es wohl um dich stehe. Dann hast du das Paradaies auf Erden gefunden. Solang dir Leiden schwer ist, und du es zu fliehen suchest, als ob du ihm entrinnen wolltest, solange gehet es dir übel und unrecht, und gehet dir überall nach die Flut der Trübsale." (Thomas a Kempis).

Vom Verrat der Freude[1]

Ich muß einer führenden Strömung in der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts einen Vorwurf in einer Sache machen, die mir von größerem Gewicht und von tieferen Folgen für unser ganzes deutsches Leben — auch für unser gegenwärtiges schweres Schicksal — zu sein scheint, als es auf den ersten Blick einleuchten mag. Ich nenne diesen Vorwurf den „Verrat der Freude" zugunsten — sei es eines falschen Heroismus, sei es einer falschen unmenschlichen Pflichtidee. Der Verrat der Freude beginnt mit Kant, der — wie die gebräuchlichsten Schulbücher der Philosophie sagen — dem „flachen Eudämonismus des Zeitalters der Aufklärung sein herbes anti-eudämonistisches, erhabenes Pflichtideal des kategorischen Imperativs entgegengestellt hat". In diesem Urteil mag sich — was die Reaktion zur Aufklärungs-Philosophie betrifft, der mit Leibniz jede Lust ein „Zeichen im Fortschritt zur Vollkommenheit" war — Richtiges verbergen. Wenn nur Kant nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hätte! Wenn nur Kant nicht auch die tieferen, ungesuchten — nennen wir sie die „quellenden" — Freuden zugleich „verraten", d. h. in ihrer Bedeutung für den sittlichen Lebensprozeß des Menschen so ganz falsch eingeschätzt hätte, als er mit Recht das fade, allzu

[1] Dieser kurze Aufsatz möchte als Zusatz zur vorhergehenden Abhandlung angesehen sein.

bürgerliche Bequemlichkeits- und Zufriedenheitsideal der Zeit zerstörte, in der er aufgewachsen war. Wenn Kant nur bei dem Worte „Freude" auch hätte zu denken vermögen an die tiefe geistige Tätigkeitsfreude, die Aristoteles in seinen Begriff der Eudämonie (Wohl- und Schönbeschaffenheit der Seele) einschließt, oder an die hilaritas et serenitas animi der Römer, oder an die gottgeborgene, durch kein äußeres „Schicksal" zerstörbare „Seligkeit" des Christentums, die auch den in den Flammen verbrennenden Märtyrer noch erfüllen konnte. Wenn Kant nur bei dem Worte „Glück" noch etwas anderes hätte denken können als an eben das fragwürdige Seelen„glück" seiner Zeit, an sinnliche Zustandeslust und er nicht die grundfalsche sensualistische Theorie einiger Franzosen und Engländer zu der seinigen gemacht hätte, daß sich alle Arten von Glücks- und Leidgefühlen (außer dem Gefühl der „Achtung vorm Sittengesetz") auf sinnliche Gefühle müßten genetisch zurückführen lassen! Und wenn er nur das große und weitschichtige Problem des „Eudämonismus" nicht damit schon für abgetan gehalten hätte, daß er die Lehre widerlegte, das Glück dürfe nicht unmittelbar gesuchter Willenszweck unseres Handelns sein! — Kants Autorität war nun aber für die Bildung unseres neudeutschen Ethos von unermeßlicher Bedeutung. Indem er seine anti-eudämonistische Lehre auch auf die Geschichte überträgt, lehrt er mit J. J. Rousseau, die Zivilisation habe die Menschheit nicht glücklicher, sondern eher unglücklicher gemacht; aber gegen Rousseau, der daraus sein „Retournons à la nature" folgert — seinen Idyllismus —, weist er Rousseaus Maßstab der Geschichtsentwicklung zurück und fordert

ein „Vorwärts trotz alledem" zum „höchsten irdischen Gut", dem „vernünftigen Staat". Diese Losung Kants war bestimmend für Fichte, ferner für Hegel, dem auch „die Weltgeschichte nicht der Boden des Glückes ist", und sie war es in anderer Richtung auch für unsere großen Pessimisten, für Schopenhauer, E. von Hartmann, die Kants negative Glückslehre und seinen starken geschichtsphilosophischen Pessimismus von ihm übernahmen. Und selbst der große Werterevolutionär Fr. Nietzsche erklärt emphatisch: „Strebe ich denn nach meinem Glücke, nein, ich strebe nach meinem Werke."

Man darf eine so starke ethisch-philosophische Strömung, wie diesen von Kant inaugurierten heroizistischen Anti-Eudämonismus nicht nur rational und rein geistesgeschichtlich würdigen, am wenigsten dann, wenn diese Theorie mehr ist als eine schöne Theorie im philosophischen Lehrbuch, wenn sie vielmehr die lebendige Form der Lebenswertung gerade der Besten eines ganzen Volkes geworden ist. Dann ist sie immer auch zugleich der geistig-seelische Ausdruck einer Stammestradition, eines Staatsgeistes, einer Landschaft — ihrer Seele und Sitte, ihres Bodens und Klimas — kurz, der rationale Ausdruck eines historischen und ethnisch geprägten Menschentypus. So angesehen gewinnt das, was wir den „Verrat der Freude" zu nennen uns erlaubten, sofort sein anschaulich-plastisches Relief. Zunächst als Stammestradition: Seht ihr nicht das herbe, asketische Ordensrittertum der deutschen östlichen Koloniallande, das ganz Tat, Ordnung, Wirken, gespannteste Willensherrschaft ist, hinter diesen Lebensideen auftauchen? Hätten diese Ideen erwachsen können auf altem, reifem Kulturboden, z. B. rheinischem Boden

oder auf mittel- oder süddeutschem Boden, wo der Mensch nicht einer armen widerspenstigen Natur in harter Arbeit seine Lebensnotdurft abzuringen hat, der Herrschende nicht einer chaotischen slavischen Urbevölkerung — wenig schön und liebenswert — Ordnung und Form erst künstlich aufzuzwingen hat? Wo Kultur, Zivilisation, Christentum weit älter sind, wo die Seele Mensch und Landschaft milder und liebender umfangen darf und bei aller tüchtiger Arbeit auch die Gefühle der Leichtheit, der glücklichen Hingabe an die schon geleistete Kultur, die Gefühle der weichen und die Fülle des Lebens ruhig aufnehmenden Entspannung des Willens den Menschen erfüllen dürfen? Sicher nicht! Der Staatsgeist! Der „Verrat der Freude" ist nicht nur östlich-kolonialen, er ist auch spezifisch altpreußischen Ursprungs. Vor allem ist eine Geistesart in ihm mächtig: Der Geist Friedrichs des Großen, dessen Ethos und Lebensform das geheime, vielleicht Kant selbst nur halbbewußte Vorbild für das Ethos des „kategorischen Imperativs" war. (Vgl. E. Zeller: „Friedrich der Große als Philosoph"; ferner Th. Mann: „Friedrich und die große Koalition".) Seltsam freudlos, wenn auch nicht ohne Genuß, ist Friedrichs Heldenleben verlaufen. Selbst der Ruhmesgedanke, der, an antiken Vorbildern genährt, nach seinen Briefen noch seine ersten Regierungsjahre erfüllt, verblaßt ihm bald. Friedrichs beispiellose königliche Pflichterfüllung schwebt in seinem Innern genau so seltsam „in der Luft", als rational der „kategorische Imperativ" in Kants „Universum". In keiner tieferen Religiosität, die dem sittlich Treuen Seligkeit verheißt, aber auch in keiner der seinem Zeitalter so teueren Ideen von Menschen-,

Volksbeglückung usw. hat es sein Fundament. Schon Friedrichs harte Menschenverachtung und sein tiefer Pessimismus in der Beurteilung der Menschennatur schließen das Letztere aus. Er war und tat ein Höchstes; aber er wußte nicht eigentlich: wozu und wofür! Verachtung des Glückes: das lehrte auch sein im Menschlichen so oft und so tief enttäuschtes Heldenleben. Endlich Landschaft, Klima, Menschen! Nicht in einer natürlich reichen, dem Menschen spendenden, gebenden Umwelt, nicht auch in einer Umwelt reich begabten, bürgerlich und sittenhaft wohlgeformten Menschentums hat der „Verrat der Freude" seinen Ursprung. Witzig und treffend sagte einmal W. Sombart in seiner „Geschichte der deutschen Volkswirtschaft" nach Schilderung von Land und Leuten der preußischen Kernlande: Was bleibt einem schließlich in einer so spärlichen, ärmlichen Umwelt, wo nichts zu Liebe und Freude einlädt, zu tun übrig als „seine Pflicht"? Und Oscar Wilde hat nicht so ganz unrecht, wenn er einmal bemerkt: „Pflicht ist das Verhalten, das man unliebenswürdigen Menschen gegenüber einzunehmen hat." Die fast schmerzlüsterne heroische Glücksverachtung dieses Ethos — so Gewaltiges es in engen Grenzen geleistet hat — hat also nicht nur historisch eng umgrenzte Wurzeln, es hat auch Quellen, die in menschlich-natürlichen Mängeln liegen; und oft erinnert es mich an den Fuchs, dem die Trauben zu sauer waren, weil er sie nicht kriegen konnte. — Eine rein sachliche Untersuchung mit Einschluß alles dessen, was uns die heute weit fortgeschrittene Psychologie und Wertlehre der menschlichen Gefühle (auch der pathologischen Ausfallserscheinungen) lehren könnte, kann hier nicht gegeben werden. Ich verweise auf

meine Behandlung des Eudämonismusproblems in meiner Ethik (s. „Formalismus in der Ethik" 2. Aufl., Niemeyer, Halle 1921). Auch die hier vertretene Auffassung weist den Zweck- und Zieleudämonismus ab. Die Freude ist Quelle und notwendige Begleiterscheinung, nicht Zweck und Ziel jedes guten und edlen Seins und Lebens. Sie ist um so „tiefer" und um so unzerstörbarer durch äußere Schicksale, je gnadenhafter sie aus unserem zentralen Selbst emporquillt. „Gewollter" sinnlicher Genuß ist immer schon Zeichen und Folge der Unseligkeit unserer tieferen Seelenzentren. Aber die Freude ist und bleibt ein Wesensmoment alles guten Seins und Lebens. „Nur glückliche Menschen sind gut", sagt einmal richtig Frau Ebner-Eschenbach. Luthers tiefste Überzeugung war, daß nur ein guter Mann gute Werke tut, und gute Werke keinen Mann gut machen können; und, daß nur ein in Gott seliger Mann auch ein „guter Mann" sein könne. Halten wir diesen Gedanken fest gegen allen falschen „Verrat der Freude" und hören wir immer wieder Schillers Lied an die Freude in Beethovens Komposition als Heilmittel gegen diese einseitige Richtung deutschen Geistes.

„Aus der Freude sind alle Wesen geboren und
in die Freude kehren sie zurück."

(Alter indischer Spruch.)

Liebe und Erkenntnis

„Man lernt nichts kennen als was man liebt und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß die Liebe, ja Leidenschaft sein", schreibt Goethe schon in seinen jungen Jahren. Auf die mannigfachste Weise und in zahlosen Zusammenhängen hat er im Laufe seines Lebens diesen Gedanken wiederholt. Neben dies Urteil möge ein bekannter Satz Leonardo da Vincis gestellt sein: „Jede große Liebe ist die Tochter einer großen Erkenntnis." Der Deutsche und der Genius der Renaissance — auch G. Bruno stimmt Leonardo in seiner Lehre von der heroischen Liebe bei — bringen so Liebe und Erkenntnis in eine tiefste und innerlichste Beziehung von gegenseitiger Förderung; jedoch so, daß bei Goethe jeweilig die Bewegung der Liebe den Akt des Erkennens, bei Leonardo der Akt der Erkenntnis den Akt der Liebe fundiert. Beide aber zusammen widersprechen damit dem landläufigen und — soweit ich sehe — spezifisch modernen Bourgeoisurteil, daß Liebe eher „blind" als sehend mache, daß mithin alle echte Erkenntnis der Welt nur durch die äußerste Zurückhaltung dieser emotionalen Akte und durch das gleichzeitige Absehen von den Wertunterschieden der Gegenstände, deren Werte mit diesen Akterlebnissen in einem tiefen Zusammenhang der Erlebniseinheit stehen, beruhen könne. Als der alte Streit zwischen

„Liebhaber und Kenner" begleitet dieser Gegensatz die moderne Geschichte. Und doch wagt gegen dieses seit der Aufklärungsperiode vorwiegende Urteil niemand Geringerer als Blaise Pascal in seinem Gespräch über die „Leidenschaften der Liebe" den schier unglaublich klingenden Satz zu setzen: „Liebe und Vernunft sind ein und dasselbe." Und dies ist hierbei Pascals tiefere Meinung, daß im Verlaufe und Prozesse der Liebe erst die Gegenstände auftauchen, die sich den Sinnen darstellen und die die Vernunft hernach beurteilt. Auch ebenderselbe Spinoza, der gegen alle „anthropomorphe" Weltbetrachtung bis zur Verurteilung des Wirkens-, des Kraft- und Zeitbegriffes (deren Anwendung auf die an sich seiende Welt er schon für „anthropomorph" hielt), am schärfsten Front macht, der die Leidenschaften „wie Flächen, Kreise und Linien" betrachten will, hat in seiner Lehre von der „höchsten Erkenntnisstufe", da der Geist „Gott selbst erfaßt und genießt", das heißt im Amor Dei intellectualis gerade die umfassendste und adäquateste Erkenntnis des Seins mit dem liebevollen Hangen an dem Gegenstand zu einer innigsten Erlebniseinheit als verschmolzen angesehen.

Sieht man von feineren Nuancierungen ab, so zeigt die Lösung dieser großen Frage eine gewisse welthistorische Typik, die hier nur in großen Zügen angedeutet, nicht historisch im einzelnen verfolgt sei.

Trotz aller tiefen Gegensätze des indischen und griechischen Geistes (natürlich auch ihrer Liebesideen), die keine der fragwürdigen Hypothesen von der östlichen Herkunft der griechischen Spekulation je aufzuheben vermag, läßt sich im welthistorischen und nichtgenetischen Verstande doch von einem indisch-

griechischen Typus der Auflösung unserer Frage reden — einer Auflösung nicht nur in theoretischem Sinne, sondern in Erleben und Tat selbst, denen nachher auch die eigentliche Theorie folgte. Bei Indern und Griechen sind ontologisch gesehen die Werte Funktionen des Seins, noetisch aber ist die Liebe eine abhängige Funktion der Erkenntnis. Dort ist der höchste Wert jene Entwirklichung des Gegenstandes, die ihn in bloße Bildhaftigkeit erhebt, hier der höchste Seinsgrad, das ὄντως ὄν Platons.[1] Gerade daß die Werte hier und dort in so grundverschiedener, ja entgegengesetzter Weise Seinsfunktionen sind, läßt die angeführte sachliche Einheit der Lehren um so plastischer hervortreten. Denn die Richtung des indischen Geistes setzt diese Abhängigkeit auf ontologischer Seite so, daß der positive und zentralste Wert am Nichtsein, und das heißt hier vor allem an dem im Fortgange des „Heilsweges" zunehmenden Schwinden des Wirklichkeitskoeffizienten der puren Inhalte und Washeiten der Welt haftet; denn dieser „Wirklichkeitskoeffizient" ist es, der uns nach dem indischen Grunderlebnis also bannt und brennt, daß die Fülle und Weite der Weltinhalte darin um so mehr ertrinken, je heißer und unser Begehren bindender wir ihn erleben. Das Wirklichsein der Weltinhalte ist für den Hauptzug des indischen Denkens nur das Erlebniskorrelat des triebhaften Begehrens. Im Prozesse des Begehrens allein, „als" Begehrungswiderstand also allein, ist hiernach die Welt „wirklich" oder „unwirklich"; in dem Maße wirklich als sie heftig begehrt ist, in dem Maße

[1] Vgl. hierzu die zweite Auflage meines Buches: „Wesen und Formen der Sympathie", Cohen, Bonn; Abschnitt: Die Gemütsgestalten der Sympathie.

arm zugleich als sie wirklich ist; erst im Maße als sie nicht wirklich vor uns steht, ist sie reich und breitet sie ihre Fülle aus. Das heißt im selben Maße, als mit dem Erkalten der Begierden auch das Brennen des Gegensatzes von „Wirklichkeit" und „Unwirklichkeit" erkaltet und der positive oder negative Wirklichkeitskoeffizient an den Sachen verschwindet. Nicht für uns als pur erkennende Geister also, sondern nur für uns als triebhaft wollende und nicht wollende, für uns als handelnde Wesen nehmen die puren Inhalte der Welt jenen sonderbaren Unterschied von „wirklich" und „unwirklich" an. Analog ist hier zunächst „Erkenntnis" ein steigendes Überwinden der Wirklichkeitsakzente an den Inhalten der Welt. Sie erfolgt durch steigende Vergegenständlichung und asketische Willkürlichmachung der diesen Accenten korrelaten Begierden und ihrer für den natürlichen Menschen automatischen Bewegungsfolgen. Indem die Begierde so immer weiter und weiter unter und außer das rein erkennende Subjekt gedrängt wird, verschwindet auch der positive und negative Wirklichkeitsakzent an den Inhalten der Welt. Im Mahâ-Bhârata wird der den Geist an die Wirklichkeit fesselnde Faktor immer neu als Begehren und Handlung beschrieben. „Das Handeln geht unabhängig vom eigentlichen Sein des Menschen in ihm vor und Weisheit besteht darin, daß man die Handlung bloß in der Natur vorgehend und das eigentliche Ich als völlig geschieden von ihr betrachte. Nur die irdisch Verblendeten setzen den Grund ihrer Handlungen in sich, der bescheidene Weise hält sich nie für den Täter." (Vergleiche hierzu W. von Humboldt, „Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahâ-

Bhârata." Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 30. Juni 1825.)

„Liebe" aber im Sinne der Inder ist, nach ihrer inhaltlich gegenständlichen Seite betrachtet, der Übergang, die Tendenz und Bewegung des „wirklichen" oder des Begierdewiderstandes zum immer außerwirklicher werdenden Erkenntnisgegenstande; und eben damit die steigende Fülle dieses Erkenntnisgegenstandes; nach ihrer Aktseite aber ist sie der bloße erlebte Übergang von Nichtwissen in Wissen. Wie also das, was im Aktvollzug begierdefreier Liebesemotion auf der gegenständlichen Seite vorgeht, für den Inder die steigende Entwirklichung, das sich vollendende Bild-werden (nicht etwa „Vorstellung" werden im subjektiven Wortsinne) des Gegenstandes ist, so ist diese Liebesemotion selbst nichts Selbständiges, kein ursprünglicher positiver Aktus des Geistes, der das Fortschreiten der Erkenntnis etwa bewirke, sondern nur der Prozeß des jeweiligen Erkenntniswachstums selbst; ja, wenn wir ganz streng sein wollen, nur eben das Erlebnis jenes Wachstums an Erkenntnis selbst. Aus diesem hier angenommenen Wesenszusammenhang eines ontischen Prozesses der Entwirklichung der Welt und eines geistigen Prozesses im Menschen, dem steigenden Ab- und Herausfall der Begierden aus dem Zentrum des Ich, respektive der Vergegenständlichung der Begierde — aus diesem „Axiom" des indischen Welterlebens — ist uns eine Voraussetzung des Verständnisses alles dessen gegeben, was in dem indischen Schrifttum zu verschiedenen Zeiten über die „Liebe" gesagt wird. Überall muß sie hiernach zunächst als Folge, nie als Ursprung der Erkenntnis erscheinen. Auch was an der Liebe ethisch

und religiös gewertet wird, ist lediglich Frucht dieser Erkenntnis. Niemals spielte hier die Liebe so wie als christliche „Gottes- und Nächstenliebe" eine gleich ursprüngliche oder gar eine ursprünglichere Rolle wie die Erkenntnis. Das indische Axiom steht in strengstem Gegensatz zum Christentum, dessen größter Denker Augustin die Liebe ausdrücklich zur ursprünglichsten Bewegungskraft des göttlichen wie menschlichen Geistes macht; der auch im offenbaren Gegensatz zu der Lehre vom seligen Nous des Aristoteles sagt, daß sie „mehr als alle Vernunft beselige". Die indische Liebesidee ist also ebenso schroff intellektualistisch wie die griechische des Platon und des Aristoteles. Auch für Platon ist der Eros gleichzeitig Übergang von einem geringeren zu größerem Wissen und (objektiv) Tendenz der dem μὴ ὄν (der „Materie") noch angehörigen Sinnendinge am ὄντως ὄν, an der „Idee", am „Wesenhaften", Anteil zu gewinnen. Eros ist Trieb und Sehnsucht des „Nichtseienden"=Schlechten zum „Seienden"=Guten. Beide Grundvorstellungen über Liebe und Erkenntnis — die indische wie die altgriechische — haben auch ohne weiteres den Satz zur Folge, daß der Beginn alles Heilsprozesses nicht wie im Christentum in einem, aller Menschentätigkeit vorhergehenden Liebes- und Gnadenakt einer außermenschlichen Macht, „Gottes" also einer transzendenten Erlösungsaktion gesetzt ist, deren Folge erst die Mitteilung eines heilsnotwendigen Wissens (das heißt „Offenbarung") ist, daß vielmehr alle Erlösung Selbsterlösung des Individuums durch den Erkenntnisakt ist. Darum gibt es in der Sphäre indischen Denkens keinen selbst die Attribute Gottes tragenden Erlöser, sondern nur einen Lehrer der

Weisheit, dessen Lehre den Weg des „Heiles" weist. Wo immer Liebe als abhängige Funktion der Erkenntnis gedacht ist, muß sich ja diese Folge notwendig ergeben. Jede Mitteilung eines heilsnotwendigen Wissens müßte ja im Gegensatz zu selbstgefundenem Wissen bereits durch Liebe des Mitteilenden zu dem, der die Mitteilung erhält, fundiert sein. Mag also — im schärfsten Gegensatz zum christlichen Gedankenkreis mit seiner Idee vom unendlichen Wert und der wahrhaften Substanzialität jeder individuellen Seele —, die volle Erreichung der Erkenntnis in der puren Kontemplation — dort des ὄντως ὄν, hier des „Nichtseins" — auch mit einer Auslöschung des Individuums, seinem Verschweben in die Sphäre eines überindividuellen Seins zusammenfallen, so ist doch Tat und Weg zu diesem Ende ganz und allein an die Aktion des Individuums gebunden. Nach Möhlers tiefen und wenig verstandenen Ausführungen in seiner Erstlingsschrift über die „Einheit der Kirche" ist im ursprünglichen Christentum die Haltbarkeit einer religiösen Überzeugung in der einheitlichen Liebesgemeinsehaft der ganzen Kirche geradezu ein Wahrheitskriterium der jener Überzeugung entsprechenden Lehre. Der „Heretiker" „muß" irren, unangesehen der ihm etwa gegebenen Evidenz über den Inhalt seiner Lehre. Er muß es schon auf Grund jenes christlichen Wesenszusammenhanges von Liebe und Erkenntnis, der jede „echte" Erkenntnis an den Durchgang ihrer Bewährungsmöglichkeit in der ganzen historischen und gleichzeitigen Liebesgemeinschaft der Kirche bindet. Nichts davon hier! Liebe ist Folge, nicht Bedingung des allein in der Erkenntnis gelegenen Heils. Für die spezifisch indische Fassung ist (hier wieder im Unter-

schied zur griechischen) mit obigem Axiom auch der besondere ethische Charakter der indischen Liebesidee gesetzt. Nach dem prägnanten immer wiederkehrenden Ausdruck in den Predigten Buddhas ist Liebe die „Erlösung des Herzens". (Vgl. Pischels Übersetzung der hierhergehörigen Stellen der Predigten in seinem Büchlein: „Die Lehre Buddhas".) Das heißt sie ist positiv heilswertig nicht als „Hinzu" zu einem positiven Wert (läge er in „Gott", im „Nächsten" oder in Schönheit und Leben in der Natur), sondern allein als ein „Weg von sich", also als Seins- oder Wirklichkeitsverneinung, die sich mit der sukzessiven Aufhebung des überhaupt nur durch den begehrenden Leib gesetzten „Individuums" in der Kontemplation ja von selbst und auch außer uns als ontischer Prozeß der Entwirklichung vollzieht. Da zu diesem „Weg von sich" nicht nur der Nebenmensch, sondern auch ebenso die gesamte lebendige und tote Natur Anlaß werden kann, ist im Gegensatz zum Christentum auch die Liebe zu dieser Natur (besonders zu Pflanzen und Tieren) in gleicher Weise in das Liebesgebot eingeschlossen wie die Nächstenliebe. Immer aber ist Anlaß der Liebesaktion hier nur das Erleben eines „Anderssein", eines „Nicht-Ich" als solchen — nicht irgendwelches positive Sein oder ein positiver Wert in ihm, sondern eben nur dies, daß es Nicht-Ich ist. So wird der Teil des indischen Axioms, nach dem die Wertsteigerung des Gegenstandes Folge der Entwirklichung des Gegenstandes ist, auch für den Grundcharakter der Bewegungsform der indischen Liebesemotion wirksam. Diese Liebesbewegung ist ganz und gar „Altruismus", das heißt ganz durch ihren terminus a quo allein bestimmt

und ihr terminus ad quem ist ganz gleichgültig, — sofern er ja eben nur Anlaß wird für die „Erlösung des Herzens". Nur die Rolle solcher zufälligen „Anlässe" zu einer radikalen Umkehr des Lebens spielen zum Beispiel offensichtlich die Begegnungen mit dem Kranken, dem Bettler usw., die den jugendlichen Buddha zu seiner Bekehrung führen.

Damit verbindet sich in der Sphäre der indischen Erlebnisstruktur der Welt ein dritter Zug, der seine Konstanz durch die reichen, vielseitigen Entwicklungen der religiösen Spekulation der Inder hindurch behält. Die Liebe als die bloße Abhängige des Erkenntnis- und Entwicklungsprozesses, — ja nur dessen eigenes Wachstum im tiefsten Grunde, — ist kein Erlebnis, das wirklich individuelle Personen zum Ausgangspunkt und Zielpunkt hätte. Sie ist im Gegenteil das emotionale Durchschauen der Nichtigkeit der individualpersönlichen Existenzform überhaupt.[1] Denn Grundlage der Individuation ist nicht, wie in der christlichen Sphäre ein autonomes, geistiges, personales Prinzip, sondern nur Leib und Begierde, mit deren Vielzahl das eine und identische geistige Erkenntnissubjekt in den Menschen eigenartig verhaftet ist. In der Liebe sollen wir also auf intuitive Weise nicht Sinn und positiven Wert des anderen von uns geschiedenen Seins erkennend ergreifen und es in tiefer Bejahung seiner Existenz und seines Wertes umspannen, sondern wir sollen im Gegenteil seine Existenz und seinen Eigenwert gleichzeitig mit unserer eigenen Existenz als aufgehoben — beide

[1] Sachlich ist dieser Gedanke von mir nun eingehend widerlegt worden in den metaphysischen Kapiteln meines Buches: „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Auflage.

zusammen also als ertrinkend und ersterbend in der seligen Fülle des „Nichts" vergehen und verschweben fühlen. Ontisch entspricht darum der vollen, erreichten Erkenntnis, die natürlich auch die Liebe, die ja bloßes Wachstum der Erkenntnis bis zu diesem Ziele ist, hinter sich lassen muß, die endgültige Aufhebung der Individualität, nach Buddhas Reform ihr Verlöschen und Eingehen in „Nirwana". Diesem großen letzten Heilsaktus und echtem „Tode" gegenüber ist der leibliche Tod des Individuums nur der trübe Schein eines Todes, ist er faktisch nur Wanderung des Individuums als einer Tat- und Begierdeeinheit in das Gehäuse eines neuen Körpers, also immer auch Beginn eines neuen, immer wieder in Liebe und Erkenntnis zu überwindenden „Lebens". Nicht als Lehrer der individuellen Fortdauer, die für die indische Welt gerade das Selbstverständliche und immer mehr Gefürchtete war, also das schon in der „natürlichen Weltanschauung" dieser Rasse Enthaltene, sondern als Verkündiger der Möglichkeit eines echten endgültigen „Todes" wurde Buddha der „große Lehrer" der Erlösung. (Siehe auch Pischel.) —

In scharfem Gegensatz zu dem indisch-buddhistischen Typus der Verhältnisbestimmung von Erkenntnis und Liebe, Sein und Wert, sieht der griechische Typus Erkenntnis wie Liebe auf ein positives Sein und eine positive Vollkommenheit von Hause aus bezogen. Und seit der Zeit der Griechen bleibt diese letzte Seinsbejahung gleichsam das Apriori aller europäischen Religion und Spekulation. Je reicher und gesteigerter das Sein als Gegenstand der Erkenntnis ist (die Idee der „Steigerungsgrade" des Seins ist ein spezifisch griechischer Gedanke) desto absoluter und reiner ist

auch die Erkenntnis. Absolute Erkenntnis ist darum Erkenntnis eben des ὄντως ὄν. Die positiven Werte der seienden Dinge sind hierbei bloße Funktionen der in ihnen enthaltenen Seinsfülle, wogegen die negativen Werte „Böses", „Übel", „Häßliches" usw. im äußersten Gegensatz zum Buddhismus — auf Seinsmangel, auf das μὴ ὄν und seine Beimischung zurückgeführt wird. Die Werte bilden hier also nicht ein eigenes ursprüngliches Bereich von fühlbaren Qualitäten. Analog hierzu ist auch die Liebe (subjektiv) eine primäre Hinwendung zu einem positiven Wert, das heißt zu einer Seinsgestalt einer gewissen Seinsfülle, sie ist nicht ursprüngliche Abwendung von einer solchen. Sie ist Seinsbemächtigung in der Erkenntnis, also nicht Seinserlösung wie bei den Indern. Objektiv aber und als kosmisches Agens verstanden, als das sie schon seit des Empedokles Lehre von Liebe und Haß als der zwei Bewegungskräfte der vier „Elemente" der Welt auch von den folgenden Denkern immer mitverstanden wird, ist sie ein Prinzip der Zeugung und Hervorbringung immer neuer und reicherer Seinsgestalten. Sie ist — wie Platon im Symposion sagt — ein „Zeugen im Schönen" — ein Begriff, der von der tierischen Zeugung bis zur geistigen Konzeption des Philosophen, des Künstlers, des Staatsmannes und Feldherrn eine ungeheure, fein abgestufte Leiter von Zeugensarten und Zeugungszielen umspannen möchte. So fließt vom ältesten Aphrodite- und Eroskult bis zu den geistigsten Hervorbringungen des Platon und Aristoteles eine noch fühlbare Kontinuität der Konzeption der Liebe als eines Agens positiven Schöpfungsdranges. Der ontischen Stufenleiter von Schöpfungsarten entspricht die Stufenleiter, in der

der Geist von der Liebe zu immer gesteigerten Gestalten und Formen der Welt fortgezogen, sich schließlich den „Ideen", und unter ihnen der Idee der Ideen, der Idee des Schönguten selbst als des ὄντως ὄν bemächtigt, beginnend bei den schönen Pferden über schöne Leiber der Jünglinge und Knaben, über schöne Sitten und Einrichtungen hinweg zur puren Idee des Schönen selbst, von deren ekstatischer Schau Diotima dem aufhorchenden Sokrates erzählt.

Nach anderen, nicht minder wesentlichen Richtungen aber gesehen, behält die griechische Konzeption eine tiefe Gemeinschaft mit der indischen. Zunächst darin, daß die Liebe ganz intellektualistisch nur als Abhängige des Erkenntnisfortschrittes, als Übergang und „Bewegung" einer ärmeren zu reicherer Erkenntnis verstanden wird, als ontisches Agens aber als Drang des μη ὄν am ὄντως ὄν, des Scheinhaften am Wesen Anteil zu gewinnen. In der merkwürdigsten und denkwürdigsten Verbindung von erotisch vergeistigter Freundschaft, sozialen Reformplänen, die ganz von der Idee innerer Reform des Individuums (nicht von Reform von Einrichtungen) ihren Ausgang nahmen, mit in Frage und Antwort (Dialog) fortschreitender Begriffsforschung hatte Sokrates seine Lehre vom Eros als Musageten der philosophischen Forschung und von der Erziehung als geistiger Hebammenkunst gewonnen, durch die das Gold in den Seelen der Jünglinge hervorzulocken und sie so zum Begriff ihres idealen, individuellen Wesens zu bringen seien (Selbsterkenntnis). Auch die platonische Eroslehre, mit der Kunstform des Dialogs eng verhaftet, verleugnet diesen ihren Ursprung nicht, so hoch sie sich auch über die

Lehre des Sokrates hinausschwinge. Wie die Liebe ganz allein auf Erkenntnis bezogen ist, ja nur „Streben von unvollkommener zu vollkommener Erkenntnis" für Platon bedeutet, zeigt die Bestimmung, daß weder die Unwissenden noch die vollkommen Wissenden (zum Beispiel Götter) lieben können, sondern nur die φιλόσοφοι, das heißt eben die „Liebhaber der Weisheit". Liebe, Eros ist der Sohn des Reichtums und der Armut, des Wissens und des Nichtwissens. Und darum ist die Gottheit nur Gegenstand der Liebe, nicht selbst liebend — wie in der christlichen Sphäre. Wo immer diese doppelte Bestimmung der Liebe wiederkehrt in der Geschichte, daß sie dynamisch der Erkenntnis nicht vorhergehe, sondern folge und daß sie teleogisch nur Weg, Methodos zum Ziele der wachsenden Erkenntnis sei, da war die theologische Konsequenz stets das heidnische Trugbild jener starren, nur in sich selbst glänzenden Gottheit, die nicht wiederliebt, die nur Gegenstand der Anbetung der Kreaturen ist, nicht aber mittätiges Subjekt jener „vertraulichen Wechselrede der Seele mit Gott", als die schon Gregor von Nyssa das christliche Gebet definiert. Auch nach Spinoza, der dieses griechische Prinzip wieder aufnimmt, kann niemand fordern, daß Gott seinen eigenen amor dei intellectualis auch seinerseits mit Liebe beantworte — ein Wort, das Goethes Philine zu dem mit Unrecht bewunderten hinriß: „Wenn ich Dich liebe, was geht's Dich an". Auch die weitere platonische Bestimmung der Liebe als eines „Strebens" (ontisch aber als einer Tendenz des Nichtseins zum Sein) enthält schon im Kerne diese ganze Theorie. Faktisch gehören Liebe und Haß, gehören auch die Akte des

Interessenehmens — wie ich andernorts zeigte — nicht der Strebens- und Willenssphäre unseres Geistes an, wie sehr sie auch alle Arten von Streben, Drängen, Sehnen, Begehren, Wollen fundieren mögen. Alles „Streben" verzehrt sich selbst in der Erlangung des Erstrebten, in seiner Befriedigung, und gleichzeitig zielt es auf Realisierung eines gegenüber dem als wirklich Gegebenen Neuen, eines Anderen. Dagegen ruht Liebe ganz im Sein und Sosein ihres Gegenstandes, sie will ihn nicht anders als er ist, und sie wächst, indem sie tiefer in ihn dringt. Als „Streben" oder gar als „Bedürfen" gefaßt — und zwar nach Erkenntnis — muß also auch Liebe mit vollendeter Erkenntnis verschwinden und kann sie auch ontisch der Gottheit als dem vollkommenen und dem bedürfnislosen Sein, das eben das schon ist, was es „will" und „soll", nicht eigen sein. In seiner Kritik des Christentums vom griechisch-neuplatonischen Standort aus (der jene Platonische Lehre behält) hat Celsus darum in scharfer logischer Konsequenz die christliche Idee eines „liebenden Gottes" zu zersetzen und als ganz widersinnig zu erweisen gesucht. Um so wunderbarer ist es, daß auch diese platonische Bestimmung der Liebe als „Streben" ganz gegen die innersten Intentionen des Christentums in die scholastische Philosophie überging und ebenso wie der platonische Satz „Alles ist gut, soweit es ist" einen Bestandteil zum Beispiel der thomistischen Lehre bildet.[1]

[1] Anders — und weit mehr im Sinne Augustins (wie in Folgendem gezeigt wird) denken in dieser Frage Nicolaus Cusanus (s. bes. „De visione Dei aut de icone", 4. Abschnitt), Vincenz von Aggsbach und der anonyme Traktat „De intelligentiis", ed. Bäumker. Nach ihnen geht die Liebe in Mensch wie Gott der Erkenntnis vorher.

Aber auch die ontische platonische Bestimmung des Eros als einer Kraft des Zeugens und Schaffens, in der er sich der christlichen Idee einer weltschöpferischen Liebe anzunähern scheinen möchte, gewinnt im Zusammenhang seiner Gedanken und des griechisch-metaphysischen Ideensystems überhaupt einen gar sehr modifizierten Sinn. Was nämlich hier „Zeugen" und „Schaffen" genannt wird, ist faktisch doch nur das bloße Bild eines „Schaffens" „für uns", für die Sphäre der „Vorstellung" (δόξα); für die strenge Erkenntnis (die ἐπιστήμη) ist das vermeintliche „Schaffen" nicht Schaffen, ist nicht „Produktion", sondern nur Reproduktion der Gestalt; nur ewiges Streben der flüchtigen immer „werdenden" „Materie" (als des ontischen Korrelates des Sinnenscheins) an dem Dauerhaften der Gestalt und Idee Anteil zu gewinnen — die aber als solche faktisch schon vor dem Prozesse, der „uns" als Schöpfung und „Zeugung im Schönen" erscheint, sind und gewesen sind. Und dies gilt wieder ontisch und subjektiv. Als kosmisches Agens ist bei Platon die Liebe in ihrer naturhaften Stufe — zum Beispiel als tierische Brunst — nur der Drang des tierischen Lebensprinzips, die Artgestalt in der Zeugung in immer neuen Individuen aufrecht zu erhalten — nicht etwa diese Artgestalt zu vervollkommen. Schon in der Brunst des Tieres sieht Platon Sehnen nach der irdischen Unsterblichkeit der Gestalt, als der festen plastischen Form, durch welche die Generationsketten der Individuen gleichsam nur hindurchschreiten, so wie der Kreislauf der toten Stoffe durch die Gestalt des individuellen Organismus; wie die Wassertropfen durch die Gestalt des Wasserfalls. Ja, alle Formerhaltung im Werden der

Materie — auch der toten Welt — ist Sieg des seins- und dauerdurstigen Dranges des Eros. So ist, was „Schöpfung" dünkt, faktisch nur „Erhaltung". Und dieses restlose Übergewicht des statischen Prinzips über das dynamische, der plastischen Raumform über die zeitlichen, sie erzeugenden Kräfte, kehrt bei Platon wieder auch in den höchsten Formen der geistigen Liebe. Der „Ruhm" des Philosophen, Künstlers, Staatsmanns, das heißt im antiken Verstande nicht „Ehre", „Achtung" bei Zeitgenossen und Nachfahren, sondern das geheimnisvolle Innesein, das Eingeprägtsein der schöpferischen Person selbst im Werke als eines objektiven Wertgebildes, des Genius strahlend „Bild" im Werke selbst, ist auch noch irdische Unsterblichkeit; hier aber nicht bloß der Art, sondern des Individuums. Auch das, was Selbstschöpfung und Selbstumgestaltung im Werke scheinen möchte, wird hier nur im möglichen Rückblick als Selbsterhaltung in der Dauer der Generationen gesehen. Endlich aber ist höchstes Ziel, zu dem alle geistige Befähigung, zu dem auch Liebe in ihrer reinsten Form leiten kann, nämlich die „Ideenschau" des Philosophen von einem „Schaffen und Zeugen" am allerweitesten entfernt. Sie ist nur Anteil am Wesen, Vermählung mit dem Wesen. Eben nur solche Erhaltungsfunktion übt bei Platon auch die Liebe in der inneren Werkstätte unseres Geistes. Was sie im pflanzlichen und tierischen Leben als Zeugung und Vererbung der Arteigenschaften leistet, eben das leistet sie in der Individualseele in der Erinnerung und Reproduktion der Vorstellungen. Schon Platon hat die zuerst durch den Physiologen Hering wieder aufgenommene Idee der Wesensidentität von Gedächtnis und Vererbung im

Symposion behauptet.[1] Was hier durch den Eros in unserem gegenwärtigen Bewußtsein erscheint, ist der durch den Eros beflügelte Drang der früheren Erlebnisinhalte, sich durch Wiedererscheinen im Erinnern vermöge der Reproduktion zu erhalten und Dauer zu gewinnen; nicht anders wie sich Tier und Pflanze durch Fortpflanzung und Vererbung in ihren Artgestalten erhalten.

Noch mehr aber verschwindet der Gedanke der „schöpferischen Kraft" der Liebe, wenn wir nun noch die Lehre von der Wiedererinnerung hinzunehmen. Wie Platon die „Idee eines spontanen, schöpferischen Bewußtseins und Geistes im Grunde fehlte" (so sagt treffend W. Windelband), so fehlte ihm auch die Idee einer schöpferischen Liebe. Dies zeigt klar seine ganz romantizistische Lehre von der Liebessehnsucht der Seele nach der Wiederschau der präexistenten Ideenwelt, die sich in der Wiedererinnerung des einst am „himmlischen Orte" Geschauten befriedigt, und als die schließlich alle „Erkenntnis" überhaupt gedeutet wird. Blickt Platon in dieser Lehre von Liebe und Erkenntnis voraus auf die große historische Bewegung der „romantischen Liebe" überhaupt, also jenes antiklassischen Liebestypus, in dem die Liebe selbst nicht primär als seelischer Besitz, sondern nur als Sehnen nach einem Entfernten, Vergangenen, Verschwimmenden gegeben ist und nicht sowohl mit der Annäherung an den geliebten Gegenstand als mit der steigenden Entfernung von ihm proportional zu wachsen scheint — so blickt er in seiner bekannten mythischen Auffassung der Liebe

[1] G. E. Hering: „Das Gedächtnis als Funktion der organischen Materie".

von Mann und Weib als des Zueinanderstrebens der beiden Teile eines zunächst geschlechtlich ungeteilten Menschen sichtbarlich genug nach Indien hinüber.[1]

Denn nur eine besondere Form des tiefen metaphysischen Irrtums der Inder, es sei Liebe nur intuitive Erkenntnis der Einheit des Seins, respektive Durchschauung der faktischen Scheinhaftigkeit von Trennung, Individualität, Vielheit; oder schärfer gesagt, es sei Liebe nur die Zueinanderbewegung der Teile eines ursprünglich „Einen und Ganzen", liegt auch hier bei Platon vor. Aller Pantheismus von Spinoza bis Hegel und Schopenhauer hat diesen grundirrigen Satz in sich aufgenommen. Ist es doch leicht zu sehen, wie nach diesem Schema, das auch das Schema aller falschen Mystik bis auf den heutigen Tag geblieben ist, Liebe im Grunde immer auf Egoismus zurückgeleitet wird! Denn was wäre Liebe hier anderes als der faktische Egoismus eines Ganzen, der nur die Scheinform der Liebe mit der Scheinform der Individualität und der Selbständigkeit dessen, was bloß Modus und Teil ist, annimmt? Was anderes als „Egoisme à deux"? Die Liebe bloß scheinhafter Individuen ist eben auch nur eine scheinhafte Liebe. Auch die Auffassung der geschlechtlichen Liebe zwischen Mann und Weib erhält in Platons Annahme des Mythos — oder doch seines Sinngehaltes — einen romantischen Charakter. Die Geschlechtertrennung ist hier nicht Grundbedingung und Wurzel einer besonderen Art von Liebe, deren Folge, nämlich die Geschlechtswahl zur Fortpflanzung, artumwandelnd und

[1] Das in der deutschen Romantik so stark wirksame Androgynenideal hat bei Platon seinen Ursprung.

arterhöhend wirken könnte,[1] sondern die Tendenz zu einem bloßen „Zurück", zu dem einen geschlechtlich noch nicht differenzierten Menschen, dessen Teile sich nun „suchen". Nur der Arterhaltung dient sie, nicht aber der Artsteigerung und Schöpfung. Zwar ist Platons Lehre hoch hinaus gehoben über alle modernen naturalistischen Versuche, die Erscheinung der Liebe an die vorgängige Geschlechtertrennung selbst zu binden; oder sie gar in allen ihren Arten als bloße Fortentwicklung des Geschlechtstriebes anzusehen.[2] Umgekehrt ist ihm die Trennung der Geschlechter und ihr Zusammenwirken bei der Zeugung sowie der hierzu treibende Trieb gleichsam nur eine der Techniken der Natur, durch die sich die von dieser Trennung unabhängige kosmische Liebeskraft lebensschöpferisch betätigt. Aber die romantische und mystische Färbung des bloßen „Sehnens" nach einem alten Stadium (dem Stadium des ungeteilten Androgynen) und nach der Wiederherstellung eines Ganzen trägt auch seine Idee der geschlechtlichen Liebe in sich. Sie ist nicht prospektiv, sondern retrospektiv konzipiert. —

Man kann nicht sagen, daß das größte und folgenreichste Erlebnis des europäischen Menschen, die Erscheinung Christi, sich zu einem ebenso festen ideellen Typus der Verhältnisbestimmung von Erkenntnis und Liebe verkörpert habe als die indische und griechische Erlebnisstruktur. Trotzdem sich gerade die Erlebnisstruktur der Welt, des Nächsten, und allem voran

---

[1] Vgl. meine metaphysische Auffassung der Geschlechtsliebe im „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Auflage.

[2] Die Unsinnigkeit dieser naturalistischen Theorien ist genauer aufgewiesen in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl.

der Gottheit gerade in diesem Punkte radikaler wie je in der Welt, insbesondere weit radikaler noch als der Übergang vom indischen zum griechischen Typus es einschließt, geändert hat, hat die gedankliche und philosophische Ausprägung dieser einzigartigen Revolution des menschlichen Geistes in fast unbegreiflicher Weise versagt. Diese Erscheinung ist freilich nur ein Glied in der noch weit universelleren Tatsache, daß es zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das originär und spontan aus dem christlichen Erlebnis heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen gekommen ist. Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine „christliche Philosophie", sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht. Der Grund hierfür ist ein doppelter. Die Christen der ersten christlichen Jahrhunderte hatten weder ihrem Herkommen und Beruf nach, noch ihrer Gesinnung nach eine philosophische Einstellung auf das Dasein. Als aber das Wachstum der Heidenkirche und der Kampf mit den gnostischen und anderen Sekten die begriffliche Feststellung eines festen Lehrgehaltes gebieterisch forderte, mußte sich das neue Gott- und Welterlebnis bequemen, in dem festen Gebäude des Begriffsgefüges der griechischen Philosophie Platz zu nehmen; ohne aus sich selbst ein neues, ihm völlig angemessenes Gebäude hervorzubringen. Waren aber die Dogmen selbst schon in

griechischen Weltbegriffen ausgeprägt (man denke nur an die Verschmelzung der Logosidee mit der Person Christi im christologischen Dogma), so mußten die ferneren Versuche, das Dogma philosophisch und theologisch zu interpretieren und es mit der Welterkenntnis in die Einheit einer Weltanschauung aufzunehmen, durch eine gleichsam selbsttätige Anziehungskraft, welche das Dogma auf die griechische Philosophie äußerte, auch fernerhin bestimmt bleiben. So tief und lebendig die Kontinuität des christlichen Erlebnisses auch in der Kirche blieb, so ganz unsinnig die Vorstellung ist, als sei jahrhundertelang auch diese Kontinuität zerrissen gewesen — etwa bis zum Auftreten Luthers —, so wurde doch die spontane philosophische Ausprägung des Erlebnisses hierdurch in höchstem Maße gehemmt. Nur bei Augustinus und seiner Schule finden wir starke Ansätze, eine unmittelbare Umsetzung des christlichen Erlebnisgehaltes in philosophische Begriffe zu gewinnen — Ansätze, deren volles Gelingen aber immer wieder durch die tiefgehende Abhängigkeit Augustins vom Neuplatonismus und durch den seinen spekulativen Willen noch überragenden autoritären Willen zur Einheit der kirchlichen Institution gehemmt war.

Daß im christlichen Erlebnis selbst eine radikale Umstellung von Liebe und Erkenntnis, von Wert und Sein vollzogen ist, habe ich an anderer Stelle schon nach einigen Richtungen gezeigt. Ich nannte es die „Bewegungsumkehr" der Liebe[1], daß nun nicht mehr das griechische Axiom gilt, es sei Liebe eine Bewegung des Niedrigen zum Höheren, des μὴ ὄν zum ὄντως ὄν,

[1] S. Abhandlungen und Aufsätze, I „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", II.

des Menschen zum selbst nicht liebenden Gott, des Schlechten zum Besseren, sondern die liebevolle Herablassung des Höheren zum Niederen, Gottes zum Menschen, des Heiligen zum Sünder usw. selbst in das Wesen des „Höheren", also auch des „Höchsten", das ist Gottes aufgenommen wird. Eben dieser Bewegungsumkehr der Liebe liegt aber auch eine neue Fundierungsart von Liebe und Erkenntnis und von Wert und Sein zugrunde. Religiös äußert sich dies zunächst darin, daß die religiöse Erkenntnis an erster Stelle nicht mehr ein spontaner Akt des Individuums ist, sondern der erste Bewegungsstoß für sie in Gott selbst verlegt ist, das heißt in den liebegeleiteten Erlösungswillen Gottes und seine hierzu erfolgende Selbstoffenbarung in Christo, daß auch der Prozeß der Heiligung des Individuums durch Werke nur zwischen den Anfangspunkt eines, all seiner eigenen Tätigkeit vorhergehenden Ergriffenwerdens durch die „Gnade" Gottes und dem Endpunkt einer abschließenden („heiligmachenden") Gnade verläuft. Alle menschliche Freiheit und Verdienstlichkeit liegt nur zwischen diesen beiden Punkten. Beginn wie Ziel alles religiösen Erkenntnis- und Heilsprozesses liegt also bei Gott. An die Stelle der indisch-griechischen Selbsterlösung durch Erkenntnis tritt also die Idee des Erlöstwerdens durch die göttliche Liebe. Nicht die Mitteilung einer neuen Gotteserkenntnis und Gottesweisheit an die Welt erfolgt durch Christus (so wie dies zum Beispiel durch Buddha, den großen „Lehrer", durch Platon usw. geschah, oder so wie Gott „in" Moses und seinen Propheten redete und Gesetze gab, auch nicht eine Mitteilung, deren Inhalt nur die Existenz eines liebenden und gnädigen Gottes

wäre:[1] Sondern aller neuer Erkenntnisgehalt über Gott ist durch die Liebestat seines Selbsterscheinens in Christo als von ihrem schöpferischen Grund getragen. Vorbild der „Nachfolge", Lehrer und Gesetzgeber ist daher Christus nur abgeleiteterweise und nur infolge seiner Würde als göttlicher Erlöser, das heißt als personale und fleischgewordene Gestalt Gottes selbst und seines Liebeswillens. Über die personale Gestalt hinaus gibt es nach früher und echtchristlicher Anschauung keinerlei „Idee", keinerlei „Gesetz", keinerlei „Sachwert", keinerlei „Vernunft", an der sie selbst noch zu messen wäre oder mit der sie, um als „heilig" erkennbar zu sein, irgendwie „übereinzustimmen" hätte. Christus „hat" nicht die Wahrheit, er „ist" sie, und zwar in seiner vollen Konkretheit. Äußerungen, Reden, Handlungen gelten als wahr, heilig, gut, weil Er, weil Christus es ist, aus dem sie fließen. Eben darum ist auch aller Glaube an den Inhalt seiner Botschaften, ja der Glaube an ihn selbst als „Erlöser" und „Heiland" fundiert und gebunden an die vorhergehende Gegenliebe zu seiner auf Jeden abzielenden Liebe, in deren Verlauf und Prozeß erst das volle Bild seiner göttlichen Existenz, die Gegenstand des Glaubens ist, gleichsam vor dem geistigen Auge aufwächst. Nicht „Alle" sahen ihn, als er auferstehend mit Magdalena sprach. Magdalenas Liebe sah ihn zuerst; einige aber sahen ihn nicht, da „Gott

[1] In seiner reichen und tiefsinnigen Polemik gegen Abaelard kommt Bernhard von Clairvaux immer wieder auf den Vorwurf zurück, Abaelard habe die Worte und die Tat Christi zu einer bloßen Offenbarung davon gemacht, daß Gott die Liebe sei anstatt an erster Stelle eine Eingießung der Liebe und die Erlösungstat in Christo zu sehen. Vgl. auch A. Neander, „Der heilige Bernhard und sein Zeitalter", 3. Aufl., Gotha 1865, S. 200 und d. F.

ihnen die Augen verhüllt hatte". Nur den Liebenden waren die Augen aufgeschlossen — in dem Maße als sie liebten. Und wie die Person Christi, nicht aber eine „Idee", an der diese Person erst zu messen wäre, der erste religiöse Liebesgegenstand ist, so ist auch der Ausgangspunkt der Liebesemotion eine ontisch reale Person, die Person Gottes. Die Existenzform der Person löst sich nicht in den Fluten der Liebe — wie bei Indern und Griechen — auf. Hier wird keine sogenannte „metaphysische Nichtigkeit" der Person in der Liebesemotion durchschaut. Vielmehr hebt sich auch im Menschen die Person in der Gottesliebe immer reiner aus den trüben Vermengungen mit dem, ihre Einheit in eine zeitliche Vorgangsreihe zersetzenden, sinnlich-triebhaften Bewußtsein und aus allen Abhängigkeiten der Natur- und Gesellschaftsgebundenheit, die sie in den Gang der Gesetzmäßigkeiten bloßer Sachen hineinreißen wollen, heraus, — und festigt sich und „heiligt" sich. Die Person gewinnt sich, indem sie sich in Gott verliert. Diesem ganz neuen Grundsatz des christlichen Bewußtseins entspricht es nun auch, daß die Nächstenliebe mit der rechten Gottesliebe ohne weiteres mitgesetzt ist, und daß gleichzeitig alles tiefere erkenntnismäßige Eindringen in die göttlichen Dinge durch Gottes- und Menschenliebe gleichmäßig fundiert ist. Es ist ja selbstverständlich, daß da, wo die Liebe zum Wesen Gottes gehört und aller religiöse Heilprozeß nicht in menschlich-spontaner Tätigkeit, sondern in der göttlichen Liebe seinen Ausgangspunkt hat, die Liebe „zu Gott" immer gleichzeitig ein Mitlieben der Menschen, ja aller Kreaturen mit Gott — ein amare mundum in Deo — in sich einschließen muß. „Amor

Dei et invicem in Deo" ist Augustins feste Formel für die unteilbare Einheit dieses Aktes. Eine Gottesliebe wie die griechische Gottesliebe, die den Menschen über die Gemeinschaft überhaupt hinausführte, nicht aber ihn in immer tiefere und umfassendere Gemeinschaftsbeziehungen zu seinen Brüdern brächte, kann konsequent nur auf einem Berge enden, auf dem der einsame Anachoret sich aller menschlichen Verknüpfung entäußert. Das griechisch-indische Prinzip, daß Erkenntnis Liebe fundiere, hat von Hause aus diese isolierende und vereinsamende Kraft; und wo immer wie in der östlichen Kirche das griechisch-gnostische Element das Übergewicht über die neue christliche Erlebnisstruktur gewann, ist auch jenes Anachoretentum innerlich notwendig emporgewachsen und hat sich das Mönchstum wie noch heute das orthodox-russische mehr und mehr von dem Gemeinschaftsdienst entbunden. Eine Gottesliebe, die nicht in dem Maße ihrer Steigerung[1] in Nächstenliebe gewaltig ausbräche und in ihr fruchtbar und tätig würde, wäre nach der Aussage des christlichen Bewußtseins eben nicht Liebe zu Gott — der ja selbst seinem Wesen nach der Liebende und dadurch auf die Kreaturen liebreich Bezogene ist, sondern Liebe zu einem Götzen. Eben darum kann, ja muß denn auch die Bewährung jeder Behauptung über göttliche Dinge in der religiösen Liebesgemeinschaft, das heißt der Kirche, muß die einende und nicht trennende Kraft dieser Behauptung geradezu zu einem Kriterium der Wahrheit und objektiven Gegründetheit eben dieser Behauptung auch in der Sache werden. Es ist durchaus nicht eine etwa im Wesen aller Wahrheit gegründete

[1] S. „Östliches und westliches Christentum" im Folgenden.

oder gar deren Wesen ausmachende sogenannte „Allgemeingültigkeit“ — die ja in beliebigem Maße mit fehlender allgemeiner Geltung durchaus zu vereinigen wäre —, sondern es ist die Fundierung der Erkenntnis der Wahrheit auf vorhergehende Liebe, was zur Auffassung führt, daß der Ketzer schon als Ketzer, nicht erst auf Grund des besonderen Inhalts seiner These, irren müsse, als Ketzer, das heißt als ein Wesen, das nicht auf der Brücke der Nächstenliebe und der in ihr gegründeten Heilsgemeinschaft der Kirche, sondern auf irgendeinem einsamen Wege und ohne Durchgang durch die, auch die religiöse Erkenntnis und den rechten Glauben mit bedingende Nächstenliebe zu seiner Überzeugung und Behauptung gekommen ist. Unser gegenwärtiges modernes Bewußtsein vermag — nach meiner Erfahrung — eben diesen Satz am wenigsten zu begreifen. Man pflegt nicht zu sehen, daß jene Erkenntnispriorität der Kirche als Kirche vor dem Einzelnen, bereits in jener Wesensfundierung von Liebe und Erkenntnis selbst im Keime enthalten ist. Sie ist später in mannigfacher Weise dogmatisch formuliert worden: So in den Sätzen, daß die Festlegungen der ökumenischen Konzilien als vom „heiligen Geiste“ selbst entsprungen zu gelten haben, im Grundsatz in allen religiösen Dingen zuerst die Kirche zu hören („ecclesiam sequi“). Sie kommt praktisch zum Ausdruck in der christlichen Bereitwilligkeit zum sacrificio del intelletto bei Widerstand der „Autorität“ der Kirche. Alle diese Dogmen sind also nur eine der Folgen dieses großen Satzes für Sinn und Aufbau der religiösen Sozialstruktur.

Als um so wunderbarer muß es nun aber gelten, daß trotzdem der Satz von der Priorität der Liebe vor der

Erkenntnis zum Wesen des christlich religiösen Bewußtseins gehört, daß er selbst der Kirchenidee und aller christlichen Ethik zugrunde liegt (der stets im Gegensatz zum griechischen Ethos ein Akt edler Liebe als höherwertig galt, als ein Akt reiner Erkenntnis, die charitativen Tugenden höherwertig als die „dianoetischen"), in der außerreligiösen Erkenntnis- und Lebenssphäre nur selten philosophisch und psychologisch zu prüfen versucht wurde. Mit Ausnahme der mystischen Erbauungsliteratur und spezifisch augustinischer Traditionen, in denen dieser Grundsatz im allgemeinen festgehalten ist, hat sich die sogenannte „christliche Philosophie" durchaus dem griechischen Typus angeschlossen. Hierdurch entsprang die innere Disharmonie zwischen dem religiösen Bewußtsein und der mit ihm verknüpften Weltweisheit. Während zum Beispiel in den tiefsinnigen Bildern des frommen Glaubens die in Liebe erglühenden Seraphim in der hierarchischen Schar der Engel über den erkennenden Cherubim zu Füßen Gottes stehen (also der Gottheit näher), die Spitze aller Engel aber Maria bildet, die ganz nur Liebe ist — werden von Thomas Aquinas die griechischen Bestimmungen, daß Liebe zu einem Gegenstande Erkenntnis des Gegenstandes voraussetze, daß im Ontischen aber die Werte nur Funktionen der Seinsvollkommenheit seien (omne ens est bonum), daß Liebe kein elementarer Grundakt des Geistes, sondern nur eine Sondertätigkeit des strebenden und wollenden Tätigkeitsvermögens der Seele sei, festgehalten. Demgemäß erkennt Thomas Aquinas nur zwei Grundkräfte der Seele an: die vis appetitiva und vis intellectiva der Seele, welche beide wieder in ein „höheres" und „niedrigeres" Teilvermögen zerfallen; die

erste in das Konkupiszibile, das passiv reagierende sinnliche Begehren nach etwas, und das aktiv reagierende Irraszibile, das Widerstreben gegen drohende Schädigung des Leibes als „unteres", in das vernunftgeleitete Wollen (velle) als „oberes" Vermögen, wobei die ursprüngliche Richtung des letzteren das bonum ist = ens entis, das Sein in jedem Seienden („omnia volumus sub specie boni"); die vis intellectiva aber zerfällt in das sinnliche Erkenntnisvermögen der Wahrnehmung, dem ontisch die „species sensibiles" und in das vernünftige Erkenntnisvermögen, dem die „species intelligibiles" in den Sachen entsprechen. Jeder Tätigkeit des Strebevermögens aber muß nach Thomas eine Tätigkeit des Verstandes vorhergehen; der Regung der Begierde die Gegenwart einer species sensibiles in der Sinneswahrnehmung, dem Wollen aber ein Akt intentionaler Erkenntnis, in dem das begriffliche Wesen der Sache erfaßt ist. Liebe und Haß, sowie die gesamte Gefühlswelt stellen sich unter dieser Auffassung nur als Modifikationen des strebenden Seelenvermögens dar. Daß in diesem intellektualistischen psychologischen System der Liebe nur eine ganz untergeordnete Stelle zukommt, ist ohne weiteres ersichtlich. Dies äußert aber seinen Rückschlag auch auf die Theologie dieses Systems: zu allernächst in der Lehre von der Weltschöpfung und vom Verhältnis von Erlösung und Offenbarung durch Gott. „Gott" im ursprünglich christlichen Sinne hat die Welt „aus Liebe" erschaffen. Durch Nichts kann die schöpferische Kraft der Liebe, jene wahrhaft „schöpferische Kraft", die nicht, wie bei Platon, nur „Erhaltungstendenz", „Reproduktionstendenz" ist, so scharf hervorgehoben werden als durch

diese Lehre, daß auch der schöpferische Willensakt Gottes in einer vorhergehenden Liebe fundiert sei. Die natürlichen Drangsale der Kreaturen zu ihrem Schöpfer sind also nur Antwortsreaktionen auf die schöpferische Liebe, aus der sie selbst hervorgingen. In jenem System aber, in dem menschlicher wie göttlicher Geist ganz und gar in Intellekt und Willensmacht zerbrochen sind (soziologisch dargestellt im Priestertum und weltlicher Obrigkeit), muß diese Lehre verschwinden. Gott, heißt es bei Thomas, schuf die Welt zu seiner „Selbstverherrlichung". Dieser Zweck strahlt nun auch über auf seine ersten Diener, die Priester, die nun auch auf der großen Bühne der Welt als Päpste, als Episkopat usw. nicht mehr als die demütigen Diener der christlichen Gemeinde und darin Nachfolgende Christi, sondern ganz als wie antikrömische Herrscher erscheinen, in denen das Leben der Kirche kulminiert. Die Christum Nachfolgenden (im Sinne der Imitatio Christi, das heißt in Leben und Tat) werden zu „Nachfolgern Christi", die wie Fürsten ihr „Amt", ihre „Würde", ihre Gerechtsamen aus der sie mit Christus verbindenden bloßen Rechtstradition ableiten. In dem anderen zentralen Punkt aber ist Offenbarung Gottes in Christo nicht mehr Folge einer liebe- und gnadengeleiteten göttlichen Erlösungstat, die im Kleinen innerlich mitzuvollziehen gegen die Niedrigen, Armen unter den Menschen, des Menschen überhaupt aber gegen die übrigen Kreaturen erst wahre Gottnähe verhieße, sondern die Erlösung durch Christus ist nur mehr der zentralste Teilinhalt der nun ganz intellektual gedachten „Offenbarung" selbst, die im Dogma formuliert als Ganzes mit diesem Zentralinhalt „pflichtgemäß" zu glauben ist. Ganz analog wird die

Gottes- und Nächstenliebe, die den ursprünglichen Christen als „Kind Gottes" überlegen über das „Gesetz" überhaupt und alle „Pflicht" machen sollte, indem sie von selbst alles im Gesetz Gebotene und eben nur noch Mehr — aber dies Mehr aber ohne Gebotsgehorsam — frei aus sich selbst leisten sollte, zu einem bloßen Teilinhalt des durch den göttlichen Willen vorgeschriebenen „Gesetzes" degradiert. Jesus erscheint wie ein neuer zweiter Moses, der nur die zehn Gebote Jenes in ein einziges Gebot, aber eben wieder in ein Gebot zusammenfaßte, in das „Gesetz der Liebe", das „Liebesgebot".[1] Der innere Widersinn dieser Begriffe wird nicht beachtet.[2] So wird mit der Wiederaufnahme des griechischen Fundierungssatzes zwischen Erkenntnis, Liebe und Wollen auch indirekt der Primat ausgesprochen und hergestellt. Des selbstgenugsamen Aristotelischen Weisengottes über den christlichen Erlösungsgott, des lehrenden und regimentalen Priesters über den homo religiosus der Nachfolge; der Macht und Seinsfülle über das Gute, des Gesetzesstatus über die gesetzesüberlegene Liebe und Demut. Auch der thomistisch-franziskanische Gegensatz des Intellektualismus und Voluntarismus, in dem man streitet, ob Gott das Gute gebot, weil es in sich gut sei, oder ob es gut sei, weil Er es geboten habe, geht als Ganzes völlig vorbei an der echten christlichen Erlebnisstruktur Gottes und der Welt. Es ist nur ein Streit zunächst zwischen den regimentalen und lehren-

---

[1] Vgl. zu dem Obigen Ad. Harnacks Werk über Marcion, der früh diese tiefen Irrtümer durchschaute.

[2] Vgl. „Formalismus usw.", wo die Widersinnigkeit der Begriffe „Glaubenspflicht", „Liebespflicht" dargetan ist.

den Funktionen und Kräften innerhalb der Kirche, wird später aber, zum Beispiel bei W. von Occam, ein Streit der weltlichen Mächte mit den religiös-kirchlichen Mächten überhaupt. So vermochte auch Franziskus' einzigartige Wiedererneuerung des christlichen Grunderlebnisses keine ihm angemesseneren begrifflich-philosophischen Fassungen zu bewirken.

Von der mystischen Erbauungsliteratur abgesehen, der spezifisch philosophischer Sinn mangelt, finden wir einzig bei Augustinus und der augustinischen Tradition bis zu Malebranche und Blaise Pascal ernsthafte Anfänge, das christliche Grunderlebnis über die Beziehung von Liebe und Erkenntnis auch im Zusammenhang mit außerreligiösen Problemen begrifflich zu fassen. Es ist nicht richtig, wenn man Augustin eine Lehre vom „Willensprimat" (in Gott und Mensch) nachgesagt hat, ja ihn in dieser Hinsicht geradezu zu einem Vorgänger der Skotisten machte. Was man bei Augustin Willensprimat nennt, ist faktisch Liebesprimat, Primat des Liebesaktes, sowohl vor der Erkenntnis als vor dem Streben und Wollen, ist zugleich Primat der interessenehmenden Akte, als niedrigerer Regungen der „Liebe" vor den wahrnehmenden, vorstellenden, erinnernden und Denkakten; das heißt vor allen jenen Akten, die Bild und Bedeutungsinhalte („Ideen") vermitteln. Keiner Lehre steht Augustin ferner als den Lehren der Skotisten und des Descartes, daß die Ideen des Guten und Schlechten erst Setzungen und Geboten göttlichen Willens ihren Sinn und ihre Bedeutung verdankten; daß die Wesenheiten und Ideen der Dinge dem Dasein der Dinge nicht vorangingen, sondern folgten; oder daß die Ideen gar nur — wie bei den späteren Skotisten zum Beispiel

W. von Occam — nur menschliche Gemächte seien, denen in der Gegenstandssphäre nichts entspräche (Nominalismus) — alles Lehren, die der Satz vom Primate des Willens im Geiste mit strenger Folgerichtigkeit aus sich hervortreiben muß. Im Satze der späteren Skotisten, die in die moderne Philosophie überleiten, hat sich der schrankenlose Arbeitsgeist des modernen Bürgertums gegenüber einer kontemplativ-intellektualen Priesterkaste zuerst seine begriffliche Form gegeben. Auch Augustins „Volo ergo sum" darf durch die Wahl des schlechten Ausdrucks „volo" nicht hinwegtäuschen, daß Liebe und Interessenehmen — in letzter Linie, Gerichtetheit nicht auf die Glückseligkeit als Gefühl — wie häufig falsch interpretiert wird —, sondern auf das „Heil" der eigenen und der fremden Seele, als der untrennbaren Einheit von vollkommener Persongüte und Seligkeit, für ihn die elementarste Grundtendenz des menschlichen Geistes ist; der gegenüber Vorstellungen und Begriffe nur Stationen der fortwährenden Bewegung der in Gott und Welt immer tiefer eindringenden Liebe darstellen — gleichwie Flämmchen eines fortlaufenden Feuers. Im Verhältnis zur Liebe ist alles eigentliche „Streben" und „Wollen" von Augustin nur als inneres und äußeres Ansdrucks- und Werkorgan für das jeweilige Stadium ihrer — der Liebe — jeweiligen Vollendung angesehen worden. So folgen also Wollen und Vorstellen bei Augustin gleichmäßig der Liebe als einer dritten ursprünglichsten Einheitsquelle alles Bewußtseins. Dies aber geschieht so, daß die Liebe an erster Stelle das Erkennen und erst durch dieses vermittelt das Streben und Wollen bewegt. Das Verhältnis von Erkennen und

Wollen ist also ganz dasselbe wie bei Thomas Aquinas und dies im äußersten Gegensatz zu allen skotistischen Lehren des „Primates des Willens über den Verstand". Dem entspricht es, daß bei Augustin auch im Wesen der Gottheit die Liebe den letzten Wesenskern ausmacht, daß die Liebe selbst den „Ideen", die er (im Platonischen Sinne in seine Lehre aufnehmend) als „Gedanken Gottes" ansieht, gleichzeitig aber als Musterbilder für den schaffenden Willen begreift, noch vorhergeht und determiniert. So wird die Schöpfung „aus Liebe" und „nach Ideen" der grundlegende Schöpfungsgedanke seiner Theologie. Zum erstenmal ist damit der Gedanke der schöpferischen Natur der Liebe rein und ohne die romantisch platonische Reduktion des jeweils Neuen im Schaffen auf bloße Wiederkehr eines Bestehenden, auf bloße Erhaltung von Form und Gestalt verkündet. In sekundärer Weise aber erweist sich die Liebe Gottes tätig in der göttlichen Erlösungstat in Christo, deren Folge also hier nur die intellektuale Selboffenbarung Gottes in Christo ist — endlich auch in der freien grundlosen Begnadung Einiger (Erwählter), während die Übrigen dem Spruch des Gesetzes verfallen bleiben, das auf Grund des Sündenfalls und der Erbsünde Alle zu ewigen Strafen verdammt. Auch die Gnadenwahllehre Augustins ist also nur eine der Folgen seiner Lehre vom Primat der Liebe vor aller rational abmessenden Gerechtigkeit, diejenige Folge, die sich unter der biblischen Voraussetzung von Sündenfall, Erbsünde und des Satzes, daß nach dem Gesetze alle durch Sündenfall und Erbsünde des ewigen Todes schuldig gemacht haben, notwendig ergab. Wichtiger als diese theologischen Folgen des

Augustinischen Satzes vom Primat der Liebe im Geiste sind uns aber die Ansätze, in denen Augustin auch den Versuch macht, die ganze Psychologie und Erkenntnislehre von diesem Satze her neu aufzubauen.

Gewiß sind diese Ansätze nur wenige und auch diese wenigen wurden nie ausgebaut. Aber schon, daß sie da sind, ist darum von großer Tragweite, da sie den ersten und einzigen Versuch darstellen, aus der neuen christlichen Erlebnisstruktur auch neue metaphysische und psychologische Einsichten zu gewinnen. Was nämlich Augustin — hier die allerletzten und tiefsten Einsichten der gegenwärtigen Psychologie fast wundersam antizipierend — behauptet, ist, daß der Ursprung aller intellektuellen Akte und der ihnen zugehörigen Bild- und Bedeutungsinhalte, anfangend von der einfachsten Sinneswahrnehmung bis zu den kompliziertesten Vorstellungs- und Gedankengebilden, nicht nur an das Dasein äußerer Gegenstände und der von ihnen ausgehenden Sinnesreize (oder Reproduktionsreize zum Beispiel beim Erinnern), sondern außerdem an Akte des Interessenehmens und der durch diese Akte geleiteten Aufmerksamkeit, in allerletzter Linie aber an Akte der Liebe und des Hasses wesenhaft und notwendig geknüpft sei. Nicht also kommen für Augustin diese Akte zu einem schon vorher dem Bewußtsein gegebenen Empfindungsgehalt, Wahrnehmungsgehalt usw. bloß hinzu, so daß diese Gegebenheiten einer rein intellektualen Tätigkeit verdankt würden; sondern das Interessenehmen „an Etwas", die Liebe „zu Etwas" sind die primärsten und alle anderen Akte fundierenden Akte, in denen unser Geist überhaupt einen „möglichen" Gegenstand erfaßt. Sie sind zugleich Grundlage für

die sich auf denselben Gegenstand richtenden Urteile, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Bedeutungsintentionen. Dreierlei also ist hier zu unterscheiden: einmal dies, daß es ohne (willkürliches oder triebhaftes) Interessenehmen „an Etwas" (irgendeines positiven Grades über Null hinaus) überhaupt keine „Empfindung", „Vorstellung" usw. dieses Etwas geben kann! Sodann, daß schon die Auswahl dessen, was uns aus der objektiv wahrnehmbaren Gegenstandssphäre zu jeweilig faktischer Wahrnehmung kommt, desgleichen zur Erinnerung, zu dem „woran" wir denken, vom Interesse, dieses Interesse selbst aber von der Liebe (oder dem Hasse) zu diesen Gegenständen geleitet ist; daß also, kurz gesagt, die Richtungen unseres Vorstellens, Wahrnehmens den Richtungen unserer interessenehmenden Akte und unserer Liebe und unseres Hasses folgen; endlich dies, daß jede Steigerung der Anschauungs- und Bedeutungsfülle, in der uns ein Gegenstand vor dem Bewußtsein steht, eine abhängige Folge des sich steigernden Interesses an ihm und letztlich der Liebe zu ihm ist. Natürlich besagen diese Sätze nicht bloß das Selbstverständliche, daß wir gemeinhin das gerne vorstellen, an das denken, und dessen erinnern, was wir lieben. Gerade wenn dies ihr ausschließlicher Sinn wäre, so wären damit Interessenehmen und Lieben als Faktoren bestimmt, die unser Weltbild verzerren, einseitig machen, uns selbst aber mehr oder weniger „blind". Ganz abgesehen davon, daß die Sätze ja auch (ausdrücklich) für die einfachste sinnliche Wahrnehmung, ja die Empfindung, gelten sollen, also für die Urquelle, an der unser Weltbewußtsein sich nährt, sagen sie vielmehr, daß

Inhalt, Struktur, Zusammenhang der Elemente unseres Weltbildes schon im Prozesse des Werdens jedes möglichen Weltbildes durch den Aufbau, die Richtungen und das Gefüge der Akte des Liebens und Interessenehmens bestimmt sind. Gerade umgekehrt ist also alle Erweiterung und Vertiefung unseres Weltbildes an eine vorangängige Erweiterung und Vertiefung unserer Interesse- und Liebessphäre geknüpft. Nun aber könnte auch diese Lehre noch in einem Sinn ausgelegt werden, der ihm nur die Bedeutung erteilte, eben den subjektiv-menschlichen und beschränkten „Weg" zu kennzeichnen, auf dem eben gerade wir „Menschen" zur Erkenntnis der Welt gelangen. In diesem Falle erhöbe sich Augustins Lehre noch nicht wesentlich über Platons Kennzeichnung des Eros als Führer, als Methodos. Sie hätte zwar mehr wie psychologische, nämlich erkenntnistheoretische Bedeutung — nicht aber hätte sie zugleich eine metaphysisch-ontische Bedeutung. —

Diese letztere Bedeutung aber erhält sie bei Augustin durch eine schwer sichtbare, unendlich tiefsinnige Verflechtung mit seiner Schöpfungs- und Offenbarungslehre. Das Erscheinen des Bildes oder der Bedeutung im intellektuellen Akt zum Beispiel schon der einfachen Wahrnehmung, desgleichen die Füllesteigerung in der Gegebenheit des Gegenstandes bei zunehmender Liebe und Interesse, ist ihm nicht bloß eine Tätigkeit des erkennenden Subjekts, das in den fertigen Gegenstand eindringt, sondern gleichzeitig eine Antwortsreaktion des Gegenstandes selbst, ein „Sichgeben" ein „Sicherschließen" und „Aufschließen" des Gegenstandes, das heißt ein wahrhaftiges Sichoffenbaren des Gegen-

standes. Das ist ein „Fragen" gleichsam der „Liebe", auf das die Welt „antwortet", indem sie sich „erschließt" und darin selbst erst zu ihrem vollen Dasein und Wert kommt. So gewinnt für Augustin das Zustandekommen auch der „natürlichen" Erkenntnis der Welt, nach ihrer gegenständlichen Bedingung hin betrachtet, einen „Offenbarungscharakter" und es tritt der Begriff einer „natürlichen Offenbarung" dem einer positiv religiösen in Christo zur Seite. Auch diese „natürliche Offenbarung" ist letzten Endes eine Offenbarung des seinem Wesen nach als ewige Liebe bestimmten Gottes. So schließt sich in wunderbarer Konsequenz das Augustinische Gedankensystem über Liebe und Erkenntnis. Nicht nur alles subjektive Erfassen und die Auswahl der Weltinhalte, die in sinnlicher, vorstelliger, erinnernder und begrifflicher Form zur Erkenntnis kommen, sind durch die Liebes- und Interessenrichtungen fundiert, sondern auch die erkannten Dinge selbst kommen erst in ihrem Sichoffenbaren zu ihrem vollen Sein und Wert. So spricht er (auf sonderbare mysteriöse Weise) den Pflanzen zum Beispiel eine Tendenz zu, vom Menschen geschaut zu werden und in diesem Geschautwerden gleichsam „erlöst" zu werden von ihrer partikularen, in sich geschlossenen Existenz — als geschähe ihnen durch die liebegeleitete Erkenntnis ihres Seins ein Analogon der Erlösung, die in Christo den Menschen durch Gott widerfuhr. Dem entspricht es, wenn spätere von Augustin abhängige Denker, wie zum Beispiel N. Malebranche, die Logiker von Port-Royal und andere, Interesse und Aufmerksamkeit das „natürliche Gebet der Seele" nennen, das sie von dem Gebet zu Gott scheiden. Auch hier hat das Wort „Gebet" nicht bloß den Sinn einer

subjektiv menschlichen geistigen Betätigung, sondern schließt das Miterleben der Antwort mit in sich ein, die in einem „Sichgeben" und „Sicherschließen" der mit Interesse und Liebe betrachteten Gegenstände liegt; analog der alten von Gregor von Nyssa stammenden Definition des (religiösen) Gebetes, daß es eine „vertrauliche Wechselrede der Seele mit Gott" sei. Nicht minder tief hat Blaise Pascal in seinen „Pensées" und seinem tiefsinnigen Gespräch über „die Leidenschaften der Liebe" die Augustinische Gedankenkette verwertet und fortgeführt. —

Mit der steigenden Zurückstellung der Ideen des Augustin und der Lehren seiner Schule in der mittelalterlichen Entwicklung brachen die Versuche, aus dem christlichen Grunderlebnis eine neue Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnis und Liebe zu gewinnen, vollständig zusammen. Erst die Renaissance hat in Giordano Brunos Lehre von der heroischen Weltliebe in ähnlichen Lehren bei Telesio, Campanello, Vives und abschließend in Spinozas „Amor intellectualis Dei" einen neuen Typus der Auffassung entwickelt: er bewegt sich innerhalb der Grenzen der Weltanschauung, die Wilhelm Dilthey als „dynamischen Pantheismus" charakterisierte. Aber nicht mit ihm, sondern mit jenen erhabenen Einsichtsspuren des Augustinismus wird eine rein sachliche Untersuchung der großen Frage — die ich anderswo zu geben gedenke — eine gewisse Harmonie aufweisen.[1]

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung „Vom Wesen der Philosophie" im Buche „Vom Ewigen im Menschen", ferner meine im Erscheinen begriffene Arbeit „Entwicklungsstufen der Seele". (Bonn.)

Über östliches und westliches Christentum

„Das russische Volk ruht ganz in der Rechtgläubigkeit. Die ist alles, was es hat, doch mehr braucht es auch nicht, denn seine Rechtgläubigkeit ist alles. Wer die nicht versteht, der wird auch nichts von unserem Volke verstehen; ja der wird das russische Volk nicht einmal lieben können." So Dostojewsky. Wichtiger in der Tat als alle Kenntnis neuester geistiger „Bewegungen" ist zur Beurteilung russischer Dinge ein klares Bild der russischen Christlichkeit und ihrer kirchlichen Form. Sie und sie allein neben der Sprache macht sogar die tiefste und zentralste Einheit dessen aus, was wir „Rußland" nennen[1]. Sie ist älter als der Zarismus und nichts spricht dafür, daß sie mit dem Verschwinden der Autokratie, daß sie mit der siegreichen Revolution mitverschwinden würde. Auch der Zarismus ruht auf ihr und nicht umgekehrt. Eine „Westlerin" russischer Geburt kommt nach langjähriger Abwesenheit in ihre Heimat und unterhält sich mit einer Bauernfrau. Sie erzählt ihr, daß es dort, woher sie komme, keinen Zaren gäbe. „Ja, gibt es denn da auch keinen Gott?" — frägt die Frau. „An Gott" ist die Antwort — „glauben die Menschen freilich auch da; aber Gott — das ist doch keine irdische Macht." „Was" — so die Frau — „Gott ist keine irdische Macht? Aber wenn

[1] Vgl. mein Ausführungen über die Einheit Rußlands in „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg", S. 297. Leipzig 1915.

Gott keine irdische Macht wäre — wie würde sich da dann nicht jeglicher schämen, einem anderen zu befehlen und mehr zu sein als er." Dieses wahre Geschichtchen gibt nicht nur den tiefen Gefühlsdemokratismus des russischen Volkes wieder; es zeigt auch, wie Herrschaft in Rußland vom Beherrschten wie vom Herrscher selbst empfunden wird: als göttliche Verordnung, die allein die brennende Scham überwinden kann, „mehr zu sein". Nach unten, zur Demütigung stürzt die Seele. Und nur Gott kann sie halten, damit sie herrsche. Nicht nur der Zarismus hat in der religiös geformten Todessucht und Leidenssucht, in dem hier fast triebartig gewordenen „Hinhalten der linken Wange" — so die rechte den Schlag erhält — seine dispositionelle Grundlage: auch der nationale und panslawistische Gedanke ist nur eine zeitgeschichtliche Form für die Rechtgläubigkeit, und zwar eine naturalistische Form, — im Grunde nur eine Anpassung an die Sprache westeuropäischer Ideen und Theorien. Das berühmte „allslawische Verwandtschaftsgefühl" ist als politische Realität Wind. Den Nationalgedanken aber haben russische Intellektuelle aus dem Westen nach Rußland nachweislich eingeschleppt und ihn einem Völkergebilde aufzustülpen gesucht, das für ihn keine innere Voraussetzung in sich trägt. Er ist nicht aus dem russischen Menschentum spontan entsprungen. „Gott und der Zar", nicht irgendein „Rußland, Rußland über alles" ist die Formel, in der der Russe seiner Einheit gedachte. Man muß hier wirklich den ja auch für alles kernig Europäische so unsinnigen Jargon, nach dem Religion nur eine „Ideologie" für was anderes, für ökonomische, nationale, rassenhafte Antriebe sei, Verbreitung der Orthodoxie,

zum Beispiel eine „Ideologie" für — einen Hafen am Schwarzen Meere usw. usw., abstreifen, um zu verstehen. Das Häuflein Politiker bilde sich doch nicht ein, daß die Dinge das sind, wozu es sie in seinen meist sehr verwüsteten Köpfen gebrauchen will. Man könnte mit weit mehr Recht sagen, daß für die russische Landmasse der „Hafen am Schwarzen Meere", Nationalgedanke und Panslawismus „Ideologien" sind — nämlich Ideologien für seine Art tiefer organischer Christlichkeit und deren Missionsdrang. Der deutsche Gebildete holt seine Ideen über russisches Christentum meist aus den Romanen Dostojewskys, in denen auch faktisch sehr viel von seinem geheimnisvollen Wesen ausgebreitet liegt. Aber er vergesse nicht, daß Dostojewskys Bild von der Rechtgläubigkeit — so manches es mit Vorsicht aufgenommen lehren kann — bereits einen Kompromiß zwischen altrussischer Religiosität und dem aus dem Westen importierten Nationalgedanken darstellt. Wenn Dostojewsky den „großen Gott der Russen" oder den „russischen Christus" als die bloße „synthetische Persönlichkeit des russischen Volkes" auffaßt, so setzt er zuerst naturalistisch ein „Volk"; das heißt er setzt etwas, das ohne diesen qualitativ eigenartig gefärbten „Christus" gar nicht als Einheit existiert, und er vergißt, daß es ohne diesen Christus nur eine Anzahl „Völker" in Rußland gibt — aber kein Volk. Dimitri Mereschkowsky sagt ganz richtig, bei Dostojewsky könne man die Formel „Das russische Volk ruht ganz in der Rechtgläubigkeit" auch umkehren in: „Die ganze Rechtgläubigkeit ruht im russischen Volk". Und er setzt hinzu, daß dann nicht das Volk als Leib Gottes, sondern „Gott der Leib, die Fleischwerdung der Volksseele" sei, das

Volk also absolut, Gott relativ. Das ist in der Tat — wie Mereschkowsky treffend bemerkt — nur eine Anwendung von Feuerbachs Theorie, nach der der Mensch Gott nach seinem Ebenbilde schaffe, um sich in diesem Idol selbst anzubeten[1]. Man darf nicht Herrn Maurice Barrès fragen, was ein guter Katholik sei; und wenn auch Dostojewsky ein echterer Christ ist als Maurice Barrès, so darf man doch auch ihn nicht zuerst fragen, was ein russischer Christ sei. Dostojewskys Abweichungen von der orthodoxen Religiosität lassen sich alle auf eine Formel zurückführen: was beim echten Gläubigen unbewußter Volksanthropomorphismus ist und was er sofort ablehnen würde, wenn er es als solchen erkennen würde, das ist bei Dostojewsky zum bewußten Russentum geworden und wird gleichwohl noch mit dem Wert des Christlich-Religiösen umkleidet. Und das ist — religiös gesprochen — die Sünde Dostojewskys.

Nehmen wir also zunächst unabhängig von ihm unseren Weg. Adolf von Harnack gibt in dem Sitzungsbericht der Preußischen Akademie vom 6. Februar 1913 ein ausgezeichnetes zusammenfassendes Bild der inneren Gegensätze der beiden christlichen Kirchen, ihres Geistes und Kultus. Die Bild verträgt vielleicht noch eine Vereinheitlichung in der Richtung, daß die von Harnack aufgeführten Unterschiede auf ein letztes Prinzip des religiösen Geistes zurückgeführt werden und daß die Differenz im inneren Frömmigkeitsgeiste beider Formen des christlichen Glaubens schärfer erwogen wird.

[1] Vgl. Mereschkowskys Einleitung zu den „Politischen Schriften" Dostojewskys.

Mit Recht wählt Harnack als westeuropäisches Vergleichsglied nur die römische Kirche — und keine der protestantischen Religionsformen. Es wäre eine völlige Verkennung der Größenordnung der hier vorliegenden Verschiedenheiten, den Protestantismus heranzuziehen. Abgesehen von gewissen Versuchen einer Annäherung des Anglikanismus an die Orthodoxie, sind die Verbindungen zwischen ihr und dem Protestantismus nur wissenschaftlicher Art gewesen, das heißt „religiös wesentlich gleichgültige". Die protestantischen Glaubensformen blieben bei allem Protest gegen die römische Kirche und trotz aller dogmatischen und kultischen Abweichung von den Grundelementen der religiösen Lebenseinstellung dieser Kirche umspannt. Dieser Sachverhalt ist um so merkwürdiger, als der auf die bloße Dogmatik und die kirchlichen Einrichtungen gerichtete Blick zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche zunächst weit weniger Unterschiede gewahren wird, als zwischen beiden Kirchen und den protestantischen Formen. Die auf Photius zurückgehende Differenz innerhalb des Trinitätsdogmas, betreffend den vom Sohn vermittelten oder unvermittelten Ausgang des heiligen Geistes vom Vater, auf die Dostojewsky so großes Gewicht legt, zeigt zwar ein gewisses Übergewicht an, das die griechische Logosidee (gegenüber der westlichen Kirche) über die persönliche Gestalt des Erlösers, ja die personalen Gestalten der Religion überhaupt, besitzt; und es mag damit zusammenhängen, daß auch der „russische Christus" etwas Flüchtigeres besitzt, einen flüssigeren und darin wohl auch der slawischen Seele angemesseneren Aggregatzustand, als die festgeschlossene Erlöserpersönlichkeit des Westens. Aber

allzu wichtig ist diese rein dogmatische Differenz nicht. Sieht man aber auf Messe und Sakramente, auf Klerus und Laien, Mönche und Weltliche und die übrigen dogmatischen Grundsätze, so verbirgt sich erst hinter diesen hier und dort sehr gleichförmigen Schalen jener grundverschiedene Geist von Ost und West, der die protestantischen Formen als eine bloße Spielart eines religiösen Ganzen bemessen lehrt, das in denselben Grundeinstellungen des mittleren und westlichen Europäertypus gründet, auf alle Fälle mit ihm harmoniert. Mit vollem Recht urteilt Harnack: „Denn es bleibt doch dabei, daß es, gemessen an dem Geist der morgenländischen Kirche, einen abendländischen religiösen und sittlichen Geist als eigentümliche und geschlossene Größe gibt, in welchem Millionen von Katholiken mit Protestanten zusammenstehen."

Ein erster tiefer Differenzpunkt ist gegeben in der Auffassung des Erlösungsgedankens. In der westlichen Kirche wiegt bei weitem vor die Erlösung von der Sünde; in der östlichen die Erlösung vom Tode und der Vergänglichkeit überhaupt. Man hat mit Recht die Rechtgläubigkeit als eine „Religion des Todes" bezeichnet. „Schrecklich und erschütternd" (Harnack) steht das Bild des Todes vor der Seele der Griechen und Rechtgläubigen. In der schwerlastenden russischen Schicksalsidee steht Gutes und Böses so tief verknotet, so unlösbar dem Gläubigen vor Augen, daß ihm nur die Rettung und Erlösung aus diesem ganzen Gewirre der Endlichkeit religiöser Gewinn dünkt. Ein einfaches „Heraus" aus Leibes- und Erdenbanden — nicht aber Einprägung des Göttlichen in den irdischen Lebensstoff; nicht die westeuropäische Abwechslung und Rhyth-

misierung des Nachobensehens und des Nachuntensehens der religiösen Seele[1], sondern einfaches Nachobensehen ist der religiöse Grundimpuls. Ein seliges und ewiges Leben „mitten in der Zeit" auf Grund der erlebten Vergebung der Sünde tritt als Ideal vor den transzendenten Wundern zurück, die vom Tode erwartet werden. Dies aber hängt mit der Kausalvorstellung über Sünde und Endlichkeit eng zusammen. Für den westlichen Christen ist der „Tod der Sünde Sold". Für den Griechen ist — zum mindesten seit der hellenistischen Zeit, Keime dieser Idee liegen schon bei Platon vor — die Sünde der Sold des Todes, der Sold, den Endlichkeit und Leiblichkeit überhaupt zu entrichten hat. Darum muß die Erlösung von der Sünde für den Westen auch die Erlösung vom Tode nach sich ziehen; wogegen für den Orthodoxen es immer erst der Glaube an die Erlösung vom Tode und aus Erdenbanden ist, der ihm die Kraft erteilt, sich auch der Idee der Sündenvergebung gläubig zu bemächtigen. Analog ist auch die erlösende Kraft Christi anders empfunden. Die einzelnen Inhalte des Lebensganges Jesu, die dem westlichen Christen vertraulich vor der Seele stehen, — samt der freien Opfertat seines Kreuzestodes, in der er den Blick des Vaters dem Menschen gnädig sich neigen macht, werden hier verschlungen von der Idee der Menschwerdung, von der grenzenlosen Ergriffenheit darüber, daß Gott aus Liebe sich überhaupt in die Banden des Irdischen herabließ. Das besagt nicht, daß die Vertiefung in das Leiden Christi nicht gleichstark, ja vielleicht stärker

[1] Nachobensehen, um Kraft „in" und aus Gott zu gewinnen; nachuntensehen, um diese neue Kraft in Formung, Vergeistigung und Vergöttlichung der Welt wirksam werden zu lassen.

wäre wie im Okzident. Gerade die slawische Leidenssucht, die zum Griechischen hier noch besonders hinzutritt, treibt zu stärkster Vertiefung in Christi Leiden. Aber dieses Leiden Christi samt Christi Kreuzestod ist hier weit tiefer schon in der Menschwerdung selbst angelegt. Nicht wie eine Reihe freier Taten, sondern wie ein in diesem einen großen Akte der Menschwerdung selbst schon vorgewußtes und mitaufgenommenes Schicksal von transzendenter Tragik rollt das Leben des Erlösers als einfache Explikation dieses Aktes bis zum Punkte seines Todes ab. Nach diesen objektiven Unterschieden in dem Ziel der „Erlösung" und der erlösenden Kraft richtet sich aber auch die subjektive Aneignung der Erlösungsgnaden. Der abendländische Christ will an erster Stelle frei von der Sünde werden, sei es mehr durch bloße Gnade oder durch Gnade und eigene Mitwirkung, sei es mehr im Glauben an Christi stellvertretendes Strafleiden und sein sühnendes Blut, sei es durch ein Zusammenwirken dieses gnadengeborenen Glaubens mit bernhardinischer Nachfolge in Christi Liebeswirken. Erst von der Erlösung vom Banne der Sünde mag er erwarten, daß ihm auch seine Augen für die himmlische Welt aufgetan werden. Hingegen ist Versenkung in das Mysterium der Menschwerdung und ahndungsvoller kontemplierender Vorgenuß der himmlischen Güter, die aus irdischer Ordnung überhaupt herausweisen, die seelische Grundstellung bei dieser Aneignung im Osten. Einstellung beim Gottesdienst in der Kirche, innere Haltung zu dem Meßvorgang, entsprechen diesem tiefen Unterschied. Die seelisch aktive Differenzierung der Elemente und Teile des ganzen gottesdienstlichen Vorgangs tritt weit zurück

hinter der Gesamterhebung des Gemütes in eine andere Daseinssphäre, in eine höhere Welt, in der die Seele von den irdischen Verwirrungen ausruht und stille wird. Bilder, Ritual, Weihrauch, Gesang, Priestergewänder, Reliquien ergeben, zentriert auf die Opferhandlung, eine einzige Gesamtwirkung, in der sich der Seele des Gläubigen der Himmel selbst zu öffnen scheint. Das eigentliche Gebet tritt vor der Haltung entrückter Anbetung überhaupt mehr zurück und ist zum mindesten von ihr als der tieferen Haltung umspannt. Im Gegensatze hierzu ist trotz wesentlich identischer Sakramente im Abendland die sündentilgende Opferhandlung das den Blickpunkt der religiösen Aufmerksamkeit primär fesselnde Moment, und aus den Sakramenten hebt sich das Bußsakrament so gewaltig heraus, daß es sich „alles unterordnet, ja auch Zweck und Ziel der Messe sich unterwirft" (Harnack). Gegenüber der Erhebung in eine himmlische Welt ist hier im Westen also alles zentriert auf die Darbietung von Heilsgütern, die Schuld tilgen und gerecht machen. Mit dieser Rückbeziehung alles Gottesdienstes auf das sittliche Heil der individuellen Seele ist schon gegeben, daß Sakramente und Ritual in dieser obersten Idee ihre Einheit und Ordnung finden; wogegen in der russischen Kirche die Erlöschung und Verschwebung des individuellen Geistes durch die Hineinführung der Gesamtheit der Gläubigen als solcher in den Himmel als Ziel des streng rituell geordneten Dienstes voransteht.

Ungemein scharf ist auch die innere Verschiedenheit, welche die Bilderverehrung im westlichen und östlichen Christentum aufweist. In Österreich findet sich häufig zu Christusbildern folgendes dazu geschrieben: „Dies

Bildnuss is Gott selber nit; Er wird halt nur bedeut damit.“ Die Formel wehrt unfromme Identifizierung ab und gibt die prinzipielle Auffassung des westlichen Katholizismus von Bild und Nothelfer als die Beziehung eines Darstellungssymbols genau wieder. Dagegen kennt die griechische Kirche nicht nur neben dem reichen Bilderdienst auch eine besondere Bildertheologie; sie stellt auch ein ganz anderes Grundverhältnis auf zwischen Bild und Prototyp. Das heilige Bild ist seiner Form nach wahrhaft identisch mit dem Prototyp, und nur seinem Stoffe nach ist es irdisch. In ihm verschmilzt also das Himmlische scheidewandlos mit dem Irdischen, und das Bild ist nur wie ein „Fenster“ in den Himmel, aus dessen Totum es gleichsam ein Stückchen herausschneidet.

Daß aus den beiden religiösen Welt- und Gottesanschauungen auch grundverschiedene Lebensideale hervorgehen, läßt sich erwarten. Da ist an erster Stelle das christliche Ideal des „vollkommenen“ Lebens in der Form des Mönchtums und der Askese von tiefgreifender Inhaltsverschiedenheit. Innerhalb des westlichen Christentums finden wir eine reiche Typenwelt des mönchischen Ideals, wogegen dieses Ideal im Osten weit gleichförmigere Züge aufweist. Zwischen dem Lebensideal des heiligen Benediktus, in dem die Selbstheiligung dem tätigen Liebeswirken an die übrigen Glieder der Kirche weit vorhergeht, und das sich in wenig zentralisierten festen Niederlassungen von familienhafter Einheit auswirkt bis zum Werke des heiligen Ignatius, in dem der tätige Liebesgedanke sich Kontemplation, Askese, Selbstheiligung unterwirft, das scharf zentralisiert und nach den beweglichen

„Zwecken" des Missions- und sonstigen Kirchenbedarfs soldatisch geleitet das organische Zusammenwachsen von Mönch, Volk und Landschaft verschmäht, finden sich Spielformen, die diesen Gegensatz in mannigfachsten Mischungen darstellen. Und doch — wie sehr auch die Schöpfung des Benediktus dem Orientalischen näherstehen möge — welch charakteristische Einheit ist dieses westliche Mönchsideal gegenüber dem griechischen! Vor allem fehlt hier fast völlig das höchste Idealbild, das die östliche Religiosität notwendig aus sich hervortrieb: das des Einsiedlers, der auf einem Berge der Welt abstirbt und Gott kontempliert. Die Entwicklung des Mönchtums aber strebte im Westen vom benediktinischen Typus weg und bis heute dem des Ignatius zu. Das alte hellenistische Reinheitsideal zusammen mit einer negativen Entleiblichungstechnik, die schon im Leben die Seele an die Pforten des Paradieses hinführen soll, tötet im griechisch-orthodoxen Mönchsideal ebenso sehr den christlichen Liebesgedanken, wie den besonders im Jesuitismus mit ihm innig eng vereinten kirchlichen Herrschaftsgedanken. Aus diesem Mönchstum aber rekrutiert sich nicht nur der russische Episkopat, es steht an Würde und Hoheit für das christliche Volksbewußtsein überhaupt in einer Distanz vom orthodoxen Weltklerus, die weit größer ist als in der römischen Kirche. Und umgekehrt tritt der Pope dem Volke nicht mit jener Autorität und Fremdheit gegenüber wie der katholische Priester; er versinkt viel stärker im Volksleben, und er fügt sich weit mehr seinen Sitten ein, als daß er sie einer Korrektur unterwürfe.

Von diesem höchsten Punkte, dem Vollkommenheitsideal, bleibt aber auch das rechtgläubige Ethos des

Laien abhängig. Und hier am ersten wird es uns möglich sein, uns jenem Einheitspunkt in den mannigfachen Differenzen zu nähern, von dem alle sonstigen Verschiedenheiten herfließen. Es gibt keinen Grundbegriff der christlichen Sittenlehre, der hier und dort nicht eine verschiedene Färbung erkennen ließe.

Ganz unverhältnismäßig stehen die passiven Tugenden des Duldens, Ertragens, der Demut vor den aktiven Tugenden, stehen die Leidenskraft und die Geduld vor den heroischen Elementen des evangelischen Ethos einschließlich der aktiven Nächstenliebe voran; so sehr, daß auch Übel und Böses nicht als ein zu Bekämpfendes, sondern als ein zu Erleidendes und zu Erduldendes vor der Seele stehen. Die Tolstoische Lehre vom „Nichtwiderstand gegen das Übel und das Böse", geboren aus der Furcht, durch Kampf gegen das Böse doch nur den Gesetzen seiner Mittel und dadurch ihm selbst indirekt zu verfallen, entspricht durchaus der Volksreligiosität. In dieser Sphäre des Übels und des Bösen aber stehen für die innere Anschauung auch alle Mittel und Systeme, die der Mensch gegen Übel und Böses entwickelt hat, Staat und Recht, Vergeltung, Strafe, Moral. Die moralische Entrüstung des Westeuropäers über Verbrechen, Prostitution, Laster aller Art ist durch diese innere Stellungnahme ausgeschlossen. Sie macht dem herzerweichenden Mitleiden Platz und der Verbrecher: das ist hier an erster Stelle der „Unglückliche". Eine große moralische Weitherzigkeit, verbunden mit einem tiefen wie horizontlosen Hineinschauen in die Gewebe der inneren Schicksale, die in den Seelen Gutes und Böses so tief und unscheidbar ineinanderflechten,

[1] Vgl. dazu den vorhergehenden Aufsatz „Vom Sinn des Leides".

ist eine der positiven Folgen dieser Haltung. Das Gefühl für die Tragik des Lebens, für die individuelle Unlokalisierbarkeit der Schuld und des Bösen ist daher hier so mächtig ausgebildet, daß eben in der Idee des Tragischen die ethische und die ästhetische Haltung zum Dasein überaus leicht zusammenfließen. Auch durch den Quietismus dieses sittlichen Ideals hindurch sind ethische und ästhetische Haltung viel tiefer geeint als im Westen, wie überhaupt diese Religiosität die ästhetischen Elemente des Hellenismus viel tiefer in sich aufgenommen hat wie das westliche Christentum (Bilderdienst). Ein Leontjew ist ebenso stark Ästhet wie Religiöser. (Vgl. hierzu Masaryks[1] Charakteristik.)

Sehen wir nun auf den Geist einzelner ethischer Kategorien, welche das russische orthodoxe Ethos mit dem christlichen der Westvölker zu teilen scheint. Die Religiösen beider Kirchen predigen die Demut. Aber diese Demut ist im Westen vor allem auf die Messung bezogen, welche die Person an sich selbst angesichts Gottes vornimmt; sie schließt Stolz, Selbstgefühl vor dem Nebenmenschen, vor dem Staat usw. nicht aus. Dagegen ist die Demut des orthodoxen Christus eine heftige Prostration vor allen Dingen, eine in den reinsten Erscheinungsformen fast wollüstige Glut gesuchter Selbsterniedrigung, die sich zumal beim Russen gern mit einer Art seelischem Masochismus verbindet. Gerade vor dem Sünder wirft sich dieser Mensch am liebsten auf die Knie, um seine Gemeinschaft in der Sünde zu bezeugen; um zu erweisen, daß er geheimer Mitgenosse seines großen Elends ist. Die westliche Demut ist immer

[1] Masaryk „Studien zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie". Bd. II., E. Diederichs Verlag.

wieder bezogen auf die Neugewinnung sittlicher positiver Kräfte „in Gott". Die in ihr liegende Selbsterniedrigung wird ihr niemals heiliger Selbstzweck. Hier aber ist sie Selbstzweck, und nicht nur das Heilige und Gute oder so Gesehene, sondern gerade das Böse und Niedrige wird ihr tiefster Anlaß der Betätigung. Und der Liebes- und Opfergedanke, der Kern christlicher Moral? Hier ist der Unterschied am stärksten und sichtbarsten. Gegenüber Gott überwiegt im Osten die Furcht und im besten Falle die Ehrfurchthaltung bei weitem jene der vertraulichen Vaterliebe. Diese im Grunde ja griechisch, das heißt als in sich selbst genügende und selbstgenugsame Seinsfülle primär gefaßte Gottheit hat eine Unnahbarkeit, hat eine metaphysische Ferne und jede Annäherung an sie bedarf so tausendfältig starr geregelter ritueller Vermittlungen, daß sie der Liebe nicht mehr faßbar wird. „Furcht ist die Grundlage der wahren Religion" — so hat es Leontjew auf dem Berge Athos gelernt. Und wie ist die Nächstenliebe verstanden? Vor allem so, daß sie sich dem Gedanken der Askese, der Entselbstung und Entleiblichung wesentlich unterordnet. Und das ist vielleicht der zentralste Unterschied, der hier vorliegt. Im Westen steht die Askese immer noch irgendwie im Dienste der Gottes- und Nächstenliebe; sie will die Seele freimachen, damit sie diese großen positiven Akte vollziehe, die ihren Sinn und Wert allein in sich selbst tragen. Hier aber ist umgekehrt die Liebe zum Nächsten nur eines der Mittel, von sich selbst loszukommen; sie ist wesentlich Selbstflucht, oft Selbsthaß. Im Vollkommenheitsideal des mönchischen Einsiedlers kann sie darum auch ganz wegfallen und durch schärfere

Mittel der Entleiblichung ersetzt werden. Und aus derselben Dienstschaft, in die hier der Liebesgedanke tritt, verstehen wir auch, daß diese Liebe an erster Stelle sich als Auflösung der Individualität in einem schrankenlosen Gefühl der brüderlichen Leidens- und Sündengenossenschaft darstellt — daß sie primär als Mitleiden, und zwar mit Betonung des Leidens, nicht des Mitgefühls, konzipiert und erlebt ist. „Mitgenossen im Elend", so nennt schon der Grieche Marcion im zweiten Jahrhundert seine Konfessionsgenossen. Analog hierzu ist es — wie ich anderwärts zeigte —, die Kreuzesgemeinschaft mit Christus, die eine Liebesgemeinschaft im Osten erst begründet.[1] Diese Haltung wird durch das unpersönliche Gemeinschaftsgefühl der russischen Slawen und durch ihre starke Leidens- und Schmerzliebe noch gewaltig unterstützt — Erscheinungen, wie sie der russische Roman jedem vor Augen führt. Und das ist nun das Merkwürdigste, daß trotz dieser religiösen Entwertung der Persönlichkeit und des Aktiven in ihr, trotz dieses weichen Zusammenschmelzens der Seelen im grenzenlosen Mitleiden miteinander dennoch jede Seele einen ganz einsamen dunklen Weg sich gehen fühlt, daß, gruppenhaft gesehen, darum auch dem religiösen Partikularismus und Sektenwesen jede Tür offen steht. „Jeder steht im Dunkel für sich und sieht seinen Nächsten nur als traurigen Schatten vorüberziehen" (Harnack). Aber das ja ist nur die strenge Folge jenes Mittelcharakters der Liebe. Gleiches zeigt die Opferidee. Die Hingabe positiver Werte, des Glückes, des Lebens, des Reichtums und Besitzes gewinnt unter den östlichen

[1] Vgl. den Aufsatz „Vom Sinn des Leides".

religiösen Grundvoraussetzungen einen Selbstwert, der das Hinsehen auf das erübrigt, was dafür an Geistesfreiheit oder an höheren Gütern gewonnen wird. „Was will der Soldat, der in den Krieg geht?" — frägt Dostojewsky. „Er will siegen und er setzt dafür sein Leben ein" — antwortet das westeuropäische Gewissen. Dostojewsky aber antwortet: „Er will sein Leben opfern."[1] So gewinnt denn auch Schmerz und Leid in dieser Christlichkeit einen ganz wesentlich anderen Sinn als im Christentum des Westens. Es ist weder bloß Strafleiden für die ererbte Sünde, noch bloß ein Agens der Läuterung. „Läutern" läßt sich nur ein vorausgesetzter positiver Wertgehalt, zum Beispiel verschlacktes Gold. Das Leiden ist hier weit mehr. Es gewinnt für die orthodoxe Denkweise einen heilschaffenden Charakter; es führt irgendwie von selbst in den Himmel.

Die äußere Ausprägung dieses Geistes ist die orthodoxe Kirche. Dostojewsky machte sich die Sache etwas leicht. An der berühmten Stelle seines 1877 veröffentlichten Aufsatzes „Deutschland, das protestierende Reich" findet er den Hauptunterschied der westlichen von der östlichen Kirchenidee darin, daß die letztere „zuerst die geistige Vereinigung der Menschheit in Christo anstrebe und dann erst, kraft

[1] Auch das schon im Kriege gegen Napoleon und auch gegenwärtig wieder betätigte Verbrennen und Vernichten der eigenen Dörfer und Werte erklärt sich nicht nur aus militärischen Zweckmäßigkeitsgründen, wenn auch diese eine schon vorhandene Opfersucht einer rationellen Zwecksetzung unterwerfen. L. v. Rancke hat treffend beschrieben, wie Napoleon gelegentlich des Brandes von Moskau zuerst ganz klar erkannte, daß ihm hier ein „Element" entgegen trat, das alle seine westlichen Begriffe und Maßstäbe durchkreuzte. (Siehe „Die Erhebung Preußens im Jahre 1813".)

dieser geistigen Vereinigung aller in Christo, die zweifellos sich aus ihr ergebende rechte staatliche wie soziale Vereinigung verwirklichen" wolle. „Nach der römischen Auffassung ist das Ideal dagegen das umgekehrte: zuerst sich eine dauerhafte staatliche Vereinigung in der Form einer universalen Monarchie sichern und dann nachher meinetwegen auch eine geistige Vereinigung zustande zu bringen unter der Obrigkeit des Papstes, des Herrn dieser Welt." In jenem geheimnisreichen und furchtbaren Gespräch des Großinquisitors (Brüder Karamasow I, V) mit „Ihm" (Jesus) aber hat Dostojewsky wohl das Allerletzte seiner Überzeugung über die westliche Kirche niedergelegt. Der Herr erscheint nach fünfzehn Jahrhunderten wieder auf der Erde und begegnet in Sevilla dem prachtvollen Zug des Hofes und des Klerus, in dessen Mitte der Großinquisitor schreitet. Alle erkennen „Ihn". „Er aber wandelt stumm unter ihnen mit einem stillen Lächeln unermeßlichen Mitleids." In dem folgenden Gespräch zieht der Großinquisitor den Herrn vors Gericht und zeigt ihm, daß der römische Priester, er und seinesgleichen das soziale und politische Dynamit der evangelischen Freiheitsbotschaft durch die drei großen Narkotika des Wunders, des Geheimnisses und der Autorität langsam so interpretiert und umgebildet hätten, daß die gefährdete Ruhe und das Glück der Menschenherde wiederhergestellt worden sei. Das ist der springende Punkt des Vorwurfs, den Dostojewsky der westlichen Kirche macht: daß sie die auf das Glück Aller gerichtete bloße Menschenliebe[1]

[1] Daß eine große Gefahr einer solchen Entwicklung im westeuropäischen Christentum vorliegt, habe ich in meiner Abhandlung

zu einer gegebenen, schwachen, religiös noch nicht umgebildeten Menschenherde, zu ihrem geheimen Zentraldogma gemacht habe und darum ihr Oberhaupt, der Papst, das Schwert der Cäsaren angenommen und die Kirche als Staat, als Fortsetzung Roms, konstituiert habe. Jesus wollte sich selbst und den Geist geben; „denn der Mensch lebt nicht vom Brot allein"; aber der Mensch braucht Brot und Ruhe vor dem Geist und vor der Liebe. So der Großinquisitor! „Und sollte ich" — so fährt er fort, — „unser Geheimnis vor dir verbergen? So höre denn! Wir sind nicht mit dir, sondern mit ‚Ihm', das ist unser Geheimnis." So erscheint Dostojewsky die westliche Menschenliebe geradezu (ähnlich wie Leontjew) als das teuflische Prinzip; ja unter dieser Kategorie wird ihm westlicher Katholizismus und moderner Sozialismus und Demokratie zu einer Einheit des Falschen und Verwerflichen — wie er denn auch einen baldigen Zusammenschluß der sozialen Demokratie mit dem Jesuitismus erwartet. Deutschland, das er ganz als protestantische Macht ansieht, wird zwar diesen vereinigten Kräften römischen Christentums und sozialer Demokratie widerstehen. Aber es wird über den „Protest" nicht hinaus zu einer neuen religiösen Position kommen; es hat „sein Wort" noch nicht gesagt und wird es wohl nie sagen. So ist der wahre Christus nur in der Orthodoxie als dem Christentum des Geistes verborgen und nur durch seine Ausbreitung kann die Welt für Christus wiedergewonnen werden. Denn das Ziel des Prozesses der morgenländischen Kirchenentwicklung sieht Dosto-

„Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" eingehend gezeigt. (Siehe Abhandlungen und Aufsätze, Band I, Leipzig 1915.)

jewsky in der dem Abendland entgegengesetzten Verwandlungstendenz des Staates in die Kirche. Schon Mereschkowsky hat dieser sonderbaren Geschichtsphilosophie seines Meisters schroff widersprochen: „Die historische Wirklichkeit ist dem historischen Schema Dostojewskys vollkommen entgegengesetzt: die Idee der universalen geistigen Vereinigung der Menschheit in Christo hat nur in der westlichen Hälfte des Christentums, im Katholizismus existiert — wenn auch ihre Realisierungsversuche schließlich erfolglos geblieben sind, während sich die östliche Orthodoxie von dieser Idee nicht einmal hat träumen lassen." Ich führte Dostojewskys Auffassung nur an, um zu zeigen, wie der griechisch-russische Christ von den vorher dargelegten religiösen Grundanschauungen aus die westliche religiöse Entwicklung auffassen und werten muß, so er konsequent ist. Den westlichen Gedanken, es solle das Gute und Heilige auch Herrschaft und Macht in der Welt selbst gewinnen, kann er nur als falschen, teuflischen Kompromiß mit der Erde auffassen; und das aktive Liebes- und Gemeinschaftsideal westlichen Christentums kann er nur als Zugeständnis an die menschliche Schwäche, an das Bedürfnis nach „Schlaf" und „Brot" des Menschen, als Paktieren mit der tierischen Natur verstehen. Legt man den Finger auf den Irrtum Dostojewskys, so ist klar: Dostojewsky sieht einen Verrat der Reinheit und Geistigkeit des Christentums da, wo faktisch ein ursprünglich anderer christlicher Geist in Herrschaft war, ein Geist, den er nie gesehen, nie in seiner eigenen evangelischen Verwurzelung begriffen hat. Verschiedener religiöser Geist muß aber auch verschiedene kirchliche Institutionen und

grundverschiedene Stellung der Kirche zum Staate zur Folge haben.

Für diese Verschiedenheit des Geistes, wie wir sie im Vorhergehenden schilderten, gibt es aber einen höchsten Punkt möglicher Ableitung, der am klarsten wird, wenn man einen Vergleich zieht zwischen den eigentlichen Geistesvätern der griechischen Kirche: Clemens und Origines und dem einflußreichsten Kirchenvater des Westens, Augustin. Wie Harnack treffend zeigt, ist „die morgenländische Kirche in kultureller, philosophischer und religiöser Hinsicht das versteinerte dritte Jahrhundert." Sie ist Hellenismus auf der Stufe des 3. Jahrhunderts, und alle evangelischen Grundideen sind in die Gedanken und Lebensformen dieses Hellenismus eingezwängt. Die Annahme des großen Werkes des Plotin, Christus, Konstantin durch die slawisch russische Welt bedarf zwar einer besonderen Erklärung in Wesen und Einstellungen dieser Rasse, hat aber an dem religiösen Geiste im Laufe der Jahrhunderte nichts Wesentliches geändert. Und was ist die Seele dieses Hellenismus? Allem voran dies, daß Gott oder das höchste Gut gemäß der alten platonischen Eroslehre nicht als Urquell aller Liebe und Schöpferkraft, sondern als bloßes Ziel der zu Gott emporstrebenden Kreatur, als reines in asketischer Kontemplation zu fassendes und dann ästhetisch zu beschauendes und zu genießendes reines Sein vor der Seele steht.[1] In der weiteren Idee eines Stufenreiches dieser Bewegung zu Gott, eines Reiches, das ebenso die gesamte Welt als die Ordnung

[1] Vgl. hierzu meine Ausführungen über die griechische und christliche Liebesidee in „Ressentiment im Aufbau der Moralen" (Abhandlungen und Aufsätze, I. Bd.). Leipzig, 1915.

der Gemeinschaft abspiegelt, ist die Wurzel für allen Byzantinismus und seine Form der Autoritätsidee gegeben.[1] Dieser Gedanke ist nun auch der Zentralgedanke des Clemens und Origines. Augustin aber gelingt es zuerst, in dem großen Maßstabe seines Gedankensystems die christliche evangelische Geistesbewegung auch begrifflich zu fassen.

Die Idee des absoluten Seins ist bei Augustin selbst — und nicht nur die Vorstellungen über den Weg zu ihm und die Vereinigung mit ihm — vollständig umgebildet. Dieses Sein selbst ist Augustin bis in seinem Kern schöpferische Liebe und gleizeitig allbarmherziger Drang der Selbstmitteilung, der Selbsterschließung.[2] Ist aber solches das Wesen des absoluten Seins — sind es also nicht bloß nachträgliche durch Spekulation gefundene Bestimmungen seiner —, so kann es dem Menschen gar nicht anders zur Gegebenheit kommen als so, daß er seiner Seele Quell unmittelbar in diesen Urquell alles bloß statischen Seins hineingestellt und von ihm gespeist erlebt; daß er also die Liebesbewegung, die ja eben Gott ist, nachvollzieht, mitvollzieht. Ist weiter ein Ziel dieser göttlichen Liebesbewegung Erbarmen mit dem Menschen, Liebe zum Menschen, so kann es Gottesliebe, die nicht zugleich Nächstenliebe wäre, auch gar nicht mehr geben. Nicht zwei getrennte Akte sind es nach Augustin, in denen wir in der Gottesliebe Gott und in

[1] Vgl. in meinem Buche „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg", die Charakteristik der russischen Autoritätsidee, S. 269 und das Folgende. Leipzig 1915.

[2] Eine besonders kraftvolle Darstellung dieses tiefen Differenzpunktes gibt neuerdings Ernst Troeltsch in seinem Buche „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter", 1915, S. 86 und die folgenden.

der Menschenliebe den Nächsten umfassen — etwa nur, um ein „Gebot Gottes" zu erfüllen. Und noch weniger ist wie bei jenen großen Alexandrinern die Nächstenliebe nur ein Glied im Gefüge der negativen asketischen Leistungen, durch die wir uns entleiblichen, entsinnlichen und hierdurch erkennend mit Gott in Berührung treten sollen. In der Kontinuität eines und desselben Aktus vielmehr, in welchem sich die Seele in der Gottesliebe zu Gott erhebt, neigt sie sich auch zum Menschen — und das wäre nicht der allbarmherzige Gott, sondern nur ein starrer hellenischer Seinsgötze, den sie erfaßt, bliebe das Ausschlagen der Gottesliebe in Nächstenliebe aus. Damit aber ist jene vorher gekennzeichnete eigentümliche Doppelbewegung westlicher Religiosität des gleichzeitigen Hinauf- und Herabsehens, der Erhebung zu Gott und der Erwirkung des Göttlichen im Umkreise der Welt, in der Gottesidee und im Grundverhältnis des Menschen zu Gott selbst verwurzelt. In dieser Augustinischen Auffassung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Matth. 22) als eines dynamischen Aktes ist die Seele der westlichen Christlichkeit in klassischer Weise formuliert worden — ja die Seele der echten evangelischen Christlichkeit überhaupt.[1] Und das ist das Wesentliche, daß die großen Theologen der griechischen Kirche Clemens und Origines und ihre Nachfolger im Gegensatze zu Augustin trotz alles Einzelkampfes gegen Neuplatonismus und Gnosis von

[1] So auch a. a. O. Troeltsch, S. 88 mit den Worten: „Ja, man kann sagen, daß, soll das Ethos Jesu überhaupt spekulativ ausgedrückt und konstruiert werden, dies die einzig zutreffende Deutung ist, die den innersten Sinn trifft."

der geistigen Bewegungsrichtung des Platonismus abhängig bleiben; von jener Richtung, die nur eine eindeutige Bewegung der Seele nach „oben", nach Gottverähnlichung durch Sprengung der Leibesbanden ist. Dieser „Platonismus" setzt immer irgendwie das Gute dem Geiste, das Böse dem Sinnlichen gleich. Er kennt keine Scheidung von Gut und Böse innerhalb des geistigen Willens selbst und andrerseits keine Durchwirkung und Eingestaltung des Guten in die sinnliche irdische Sphäre. Und analog muß er — vergleiche den Aufsatz über „Liebe und Erkenntnis" — der Erkenntnis den Vorrang vor der Liebe geben und in einer kontemplativ ästhetischen Haltung zum Göttlichen endigen.

Von diesem höchsten Punkte des Gegensatzes lassen sich alle vorher entwickelten Unterschiedsmomente ableiten, und es mag am Schlusse noch kurz gezeigt werden, wie aus ihm auch die Differenz der kirchlichen Institution hier und dort hervorgeht.

Es möchte zunächst als das Wunder der Wunder erscheinen, wie es denn möglich sei, daß eine ihrem Ursprung und Sinn nach so weltflüchtige, so passiv-kontemplative, so ästhetische, aus hellenistischer Dekadenz geborene feine und subtile, herbstliche Religiosität sich mit einem der größten Gewaltstaaten der Geschichte, mit der russischen Autokratie, so innig verschmelzen konnte. Und wenn irgendwo, liegt hier das „Geheimnis" Rußlands — ein Geheimnis, das ganz zu lüften vielleicht niemals einem westlichen Menschen gelingen dürfte. Einen Schleier dieses Geheimnisses, der, gehoben vielleicht noch am ersten in die tiefe leidende Ironie des Antlitzes des russischen Menschen schauen läßt,

bildet das für uns meist ganz verdeckte Verhältnis, das auf dieser religiösen Grundlage das Bild irgendwelcher irdischen Macht und Herrschaft zum religiösen Sinn des Daseins in der Seele des russischen Menschen gewinnen muß. Was ich meine, läßt sich nur sehr schwer für unsere Ohren ausdrücken, und nur zuweilen tastet das Erleben an den Schleier dieses Geheimnisses heran. Suche ich Worte, so möchte ich sagen: wenn der russische Christ sich dreimal, wenn er sich hundertmal als „getreuer Hund" irgendeines seiner vielen „Herren" verbeugt, wenn alle die vielen, vielen Seelenschichten seiner weiträumigen Seele — mit Ausnahme der letzten in den Gefühlen der Furcht, der Ehrfurcht, der Selbstdemütigung vergehen, so bleibt doch in der allerletzten Schicht etwas zurück, das ich nur als die Überlegenheit der heiligen Ironie bezeichnen kann: „Armer, lieber Mensch — wie schwer hat es dir Gott gemacht, daß du mich beherrschen mußt, daß du also mehr Teil haben mußt am grundsätzlich Bösen dieser Welt als ich!" Denn die Macht ist an sich böse — dies ist im Gegensatz zum westlichen Christentum russischer Glaube.[1] Und das, das ist die innere Haltung, die — so tief sie alle letzte Achtung der Autorität ausschließen muß und alle Anerkennung ihrer letzten Rechtmäßigkeit — doch jede Autorität, ja jede Art von Gewaltherrschaft verewigt, verewigen muß,

[1] Jakob Burckhardt, der diesen Satz Schlossers in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" als sein eigenes Bekenntnis ausspricht, widerspricht mit ihm allem europäischen Ethos und Bewußtsein. Auch bei ihm ist übrigens der Satz Folge einer wesentlich ästhetisch-kontemplativen Geschichtsbetrachtung. Wäre die Macht an sich böse, so wäre auch die Macht des Guten eine contradictio in adjecto. Und wie könnte man Gott selbst dann Allmacht zuschreiben? Vgl. hierzu K. Joëls feinsinniges Buch über J. Burckhardts Geschichtsphilosophie.

da sie all das, was Aufstand, Revolution geben könnte, nämlich Macht oder gleiche Macht gegenüber dem Herrn, von vornherein in der Tiefe als das „Böse" ablehnt, und ein Höheres in religiöser Form in der heiligen Ironie schon zu besitzen glaubt. Den Gewaltaktivismus des Staates — eben diesen muß diese Christlichkeit in ihrer letzten Tiefe ersehnen, ihn muß die Überlegenheit der heiligen Ironie irgendwie bejahen, um sich selbst zu erhalten. Und nur ob dieser Haltung kann es geschehen, daß dieser russische Mensch in aller gewalttätigen Beherrschtheit so furchtbar frei, so innerlich ungebunden und unverpflichtet von allem Gesetz und Recht in seiner Seele bleibt, wie wir es nicht ahnen können. Wer gegen die Welt überhaupt revoltiert — wie sollte er revoltieren gegen einen Staat, gegen eine Herrschaft? Aber wie ist die gleichzeitige Grundhaltung des Herrn auf der gleichen religiösen Grundlage beschaffen, wenn er die Verbeugung sieht? In seinem tiefsten Zentrum wird der russische Christ immer mit schlechtem Gewissen herrschen und irgendwo sich immer „schämen", daß er herrschen soll. Dieses „schlechte Gewissen" des Herrschers ist das Gegenspiel zur Überlegenheit der heiligen Ironie des Dieners. Wie die letztere Haltung aber jede wahre Achtung vor der Autorität ausschließt, so die erstere jede strenge Gewissenhaftigkeit und jeden Gesetzessinn in der Ausübung der Herrschaft. Ein Herrscher mit „schlechtem Gewissen" muß zur Willkür und Gewalt neigen, da ihm ja das Ganze der Sphäre seiner Herrschaft nicht im Göttlichen, sondern in der Sünde verankert ist. Mit gutem Gewissen haben in Rußland vielleicht nur Menschen germanischer Abstammung zu herrschen ge-

wußt. Gerade durch dieses hier typisierte seelische Grundverhältnis, das auch das von Kirche und Staat bedingt, fordern sich diese Christlichkeit und die Autokratie gegenseitig, ja stärken sich auf geheimnisvolle Weise.

In dem Medium dieser seelischen Verfassung wird nun aber die grundverschiedene Kirchenidee hier und dort leicht begreiflich. Aus Harnacks Gegenüberstellung der Hauptpunkte hebe ich kurz hervor: die östliche Kirche ist reine, streng rituelle Jenseitigkeitsanstalt, die den Gläubigen mit dem Vorgenuß der himmlischen Welt erfüllt. Die westliche Kirche ist — gemäß der Doppelbewegung des religiösen Impulses nach oben und nach unten — zugleich Jenseitigkeitsanstalt und Reich Gottes auf Erden. Darum muß sie nicht nur passive, sondern auch aktive Tugenden im Gläubigen zu entfalten suchen. Der Mönch steht im Osten im Ansehen hoch über dem Weltpriester, welcher verheiratet ist und sich dem Volkstum und der Sitte eng anschmiegt. Der Mönch ist im Westen fast stets Priester und ist, wenn nicht dem Weltpriestertum faktisch untergeordnet, so doch mit ihm eng geeint. Der Weltpriester ist unverheiratet und dadurch dem Volkstum überlegen. Der östliche Weltpriester ist an erster Stelle priesterlicher Liturg, der durch strengste Befolgung des starren Rituals die Heilsgüter dem Gläubigen zuzuwenden hat. Die richterliche Seelenleitung tritt bei ihm zurück, wogegen sie im Westen die erste Stelle unter den Funktionen des Priesters hat. Die östliche Kirche soll, da sie ausschließlich mit der jenseitigen Bestimmung ihrer Glieder, nicht aber mit der organischen Durchdringung der Welt mit dem Geist des

Evangeliums zu tun hat, keine staatsförmig aufgebaute Institution sein. Die westliche Kirche soll dies sein, da sie neben ihrer Jenseitigkeitsfunktion Christi Herrschaft auf Erden zu verbreiten hat. Die östliche Kirche hat als höchste Behörde nur eine heilige Versammlung, die mit unfehlbarer Sicherheit ausschließlich nach der Tradition Glaubens- und Sittenfragen entscheidet. Dagegen muß die westliche Kirche eine personale, stetige, höchste Regierungsgewalt haben, welche zwar nach Würdigung der Tradition, aber gleichwohl ex sese „unfehlbar" entscheidet; dadurch aber der historischen Entwicklung und ihren Lagen weit anpassungsfähiger ist. Die orthodoxe Kirchenidee schließt eine Vielheit von orthodoxen Kirchen nicht aus. Da alle auf die Welt gerichtete Aktivität dem religiösen Geiste nach von ihr in den Staat verlegt ist, soll sich die Kirche dem Staate so organisch über- und unterordnen, daß sie ihn zwar rein geistlich und insonderheit des Staates Oberhaupt leitet, aber — so weit sie dieser Leitung gewiß ist — sich ihm in allem übrigen unterordnet. Die westliche Kirche als Gottesreich auf Erden, als Gottesreich „auf" dieser, aber nicht „von" dieser Welt muß hingegen eine Einzige sein, und da die religiössittliche Aktion auf die Welt auch schon in die rein religiöse Lebensaufgabe aufgenommen ist, kann sie sich keinem Staate eingliedern, sondern muß ihre volle Selbständigkeit gegenüber den Staaten wahren. Ja, sie kann nur solche Staaten anerkennen, die sich dem primär von der Kirche verwalteten christlichen Sittengesetz unterordnen. Der römische Priester ist nicht dem Volkstum organisch eingeordnet, sondern kontrolliert nach Maßgabe der kirchlichen Oberleitung

seine Sitte. Für die östliche Kirche ist alle religiöse Wahrheit, da sich solche auf praktische Formung und Leitung wechselnder irdischer Angelegenheiten nie unmittelbar beziehen kann, sondern nur auf Lehre, Kultus, Liturgie im „christlichen Altertum" beschlossen. Alles neue ist falsch, weil es neu ist. Ihr Ritual ist von starrstem Konservativismus. Auch die westliche Kirche kennt keine Entwicklung des Gehalts ihrer Glaubens- und Sittenlehre, wohl aber eine Entwicklung des geistigen Eindringens in diesen Gehalt und eine „Geschichte" seiner Formulierung. Darum können durch ihr Oberhaupt stets bestimmte Sätze als Glaubens- und Sittenlehre neu definiert werden. In Kultus, Disziplin und Sitte hingegen ist ein viel größerer Kreis des Veränderlichen anerkannt als im Osten.

Unter diesen Hauptpunkten der Differenz ist kein einziger, der sich nicht aus dem oben genannten Gegensatz des hellenistischen und des evangelisch-augustinischen Prinzips voll verstehen ließe — wenn hier auch nicht alle vermittelnden Glieder aufgedeckt wurden.

Inhalts-Übersicht

Seite

Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung 1

Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) 26

Vom Sinn des Leides 41

Vom Verrat der Freude 104

Liebe und Erkenntnis 110

Über östliches und westliches Christentum 148

LIBRARY
JUNE
16
1988
UNIVERSITY
OF TORONTO

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 11 12 14 021 5